

كتابات الهلال



تاريخ الفكر المصري الحديث

الفكر السياسي والاجتماعي

دكتور نويس عوض

سلسلة
ثقافية
مصرية



كتاب الهلال

KITAB AL-HILAL

منسلة شهرية تصدر عن « دار الهلال »

رئيس مجلس الإدارة : أحمد بهاء الدين

اهداءات ٢٠٠١

٢١٧ - محرم
1969

أ. د. محمد هادي

جراح بالمستشفى الملكي المصري

دار الهلال

التليفون :

قيمة الاشتراك السنوى : (٢١ عددًا) في الجمهورية العربية المتحدة وبلاد اتحادى البريد العربى والافريقى ١٠٠ قرش صاغ - فى سائر انحاء العالم ٥٠٠ دولارات امريكية او ٤٠ شلنا - والقيمة تسدد مقدما لقسم الاشتراكات بدار الهلال : فى الجمهورية العربية المتحدة والسودان بحواله بريديه . فى الخارج بتحويل او بشيك مصرفى قابل للصرف فى (ج.ع.م) - والاسعار الموضحة أعلاه بالبريد العادى - وتضاف رسوم البريد الجوى والمسجل عند الطلب على الاسعار المحددة .

كتاب الهدى



مكتبة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع

الذلاف برشسية
الفتان حلمى التونى

دكتور نویس عوض

تاریخ الفکر المصری الحديث

الفکر السیاسی والاجتماعی

(٢)

دار الفکر

الطبعة الثالثة

الباب الأول

عبد الرحمن الجبريت

١ - عبد الرحمن الجبرتي

منذ ان دخلنا امتحان ٥ يونيو بدأ عديد من الكتاب في استقصاء الاسباب والنتائج . وفي اعتقادي ان من اهم ما كتب في باب التفتيش في أعماق النفس ، دعوة بعض الكتاب الى اعادة النظر في وضعنا الحضاري والى اقامة كياننا بمقومات الدولة الحديثة ، وقد كان جوهر رأيهم ان سر ضعفنا هو عدم استكمالنا لادوات الحياة الحديثة . . فليس منا من يجهل ان مصر لم تخرج من ظلمات العصور الوسطى التي نشرتها الامبراطورية العثمانية في كل ما ملكت من الامصار ، الا منذ مائة وسبعين عاما ، حين دخلت مصر لأول مرة في علاقات مباشرة مع اوربا . وهي فترة وجيزة في تاريخ الشعوب والحضارات . فأوربا نفسها قد بدأت عصر نهضتها نحو عام ١٥٠٠ ، أي منذ نحو خمسة قرون ، واذا كانت حضارتها قد تجاوزتنا نضجا فما ذلك الا لانها سبقتنا الى بناء الدولة الحديثة بنحو خمسمائة عام . .

وهذه محاولة متواضعة لرصد تاريخ الفكر المصري الحديث ومكوناته . . متى احتكت مصر بأوربا ؟ وكيف احتكت ؟ وما اثر هذا الاحتكاك في حياتنا ؟ ان من يريد ان يدعم بناء الدولة الحديثة في مصر لا مناص له من استقصاء مقوماتها في تاريخنا ليعرف اي شوط قطعنا

فيعرف ما بقي امامنا لبلوغ الهدف . ولنبدأ حديثنا
بالعلم الحديث وفتوحاته . ومن خلال مفكرينا وكتابتنا
عبر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين ندرس كيف
عرف المصريون لأول مرة بالعلوم الوضعية والتكنولوجيا
وكيف استجابوا لها بعد ان كانوا لا يعرفون الا الروحانيات
.. وهذا هو شيخ المؤرخين ، عبد الرحمن الجبرتي ،
منه نتعلم شيئا كثيرا

كانوا ثلاثة من جيل واحد ، هم عبد الرحمن الجبرتي
وحسن العطار واسماعيل الخشاب ، قدر لهم ان يجاوروا
وان يتجاوزوا في الازهر في ذلك العصر الغريب العجيب
الرهيب عصر الثورة الفرنسية ، وان يعاصروا مجيء
نابليون بونابرت الى مصر ، وان يتقلدوا ارفع المناصب
في تلك الفترة الحرجة من تاريخ مصر والشرق العربي
جميعا ، فالاول عين وزيرا في عهد عبد الله مينو ، او
عضوا في الديوان كما كان يسمى في ذلك العهد . والثاني
عين شيخا للازهر فيما تلا ذلك من سنوات . والثالث
كان سكرتيرا لمجلس الوزراء في عهد الحملة الفرنسية
ايام ولاية عبد الله مينو . ولكن قدر لهم فوق كل شيء ان
تقترن اسمائهم بوصفهم واضعي اساس الفكر المصري
الحديث ، والمهدين الحقيقيين لانتقال العقـــل
المصري من ظلام العصور الوسطى الى نور العصر الحديث ،
الجبرتي بتاريخه العظيم « عجائب الآثار في التراجم
والاخبار » والعطار والخباب بدعوتهما الى ضرورة
الاخذ بالعلوم العقلية والوضعية حيث كان يكتفى بالعلوم
النقلية وعلوم الدين . باختصار كان هؤلاء الثلاثة هم اول
من وضعوا اساس الفكر الانساني والعلوم الانسانية في
مصر والعالم العربي ، وعلموا المصريين والعرب عامة ان

الدنيا ليست مجرد معبر للآخرة لان للانسان قيمة في ذاته . وان من اهمل شئون دنياه اهمل في ابتغاء آخرته ايضا ، وان العلم والفن والفكر هي سبل الانسان لتصحيح دينه ولتصفية معتقداته الدينية من الخرافات ومن كل ما يشل فيه قدراته الخلاقة . وقد آلت اليهم قيادة المثقفين في ذلك العصر الفريب العجيب الرهيب ، فقادوهم الى بناء الدولة الحديثة وكانوا بمثابة التمهيد العظيم لظهور ذلك العبقرى العظيم رفاعة الطهطاوى ، ابي الفكر المصرى الحديث . ولقد كانت مهمتهم اشق من مهمته لان الرواديرتادون المجاهل اما البناء فينشئون في ارض واضحة الانقراض

ولد عبد الرحمن الجبـرتى عام ١٧٥٤ وتوفى عام ١٨٢٥ ، فهو قد عاش اذن واحدا وسبعين عاما عاصر خلالها عصر الترك والمماليك ثم عصر الحملة الفرنسية على مصر ثم عصر محمد على ، وكان له موقف معروف من كل عصر من هذه العصور . اما تنديده بعصر الترك والمماليك فتفيض به كل صفحة من صفحات تاريخه « عجائب الآثار » ، واما رايه في الحكم الفرنسى وفي الحضارة الفرنسية فقد اختلط فيه السلب والايجاب بسبب موضوعيته واستقلاله فى الرأى عن عواطف القوغاء وعن ترهيب الحكام وترغيبهم ، حتى وصفه الفرنسيون بانه شيخ متعصب ووصفه ابناء جنسه بانه نصير الفرنسيين - واما موقفه من محمد على باشا ففسد كان واضحا وقاطعا . كان يعتقد ويجاهر بالقسول والقلم منذ ولاية محمد على ١٨٠٥ حتى وفاته هو فى ١٨٢٥ ان محمد على مجرد مفتصب لحكم مصر من امرائها الشرعيين وهم المماليك المصريون ، وان عهده رغم كل ما

كان فيه من انشاءات واصلاحات كان عهدا يقوم على الظلم والجور حتى لقد قيل ان محمد على ارسل اليه من قتله عام ١٨٢٢ ، وهى رواية غير ثابتة . وليس معنى هذا أن الجبرتي كان يناصر المماليك فتنديده بمفاسدهم يتفجر في كل صفحة من صفحات تاريخه ، وقد حملهم مسئولية دخول الفرنسيين مصر في مقدمة كتابه « مظهر التقديس بذهاب دولة الفرنسيين » حيث يقول ان الدولة « استنامت الى المماليك اتكالا على شجاعتهم فخرّبوا الثغور وشادوا القصور » اى ان المماليك خربوا البلد ، في سبيل حياة البلد والملاط التي كانوا يحيونها، كما حملهم هذه المسئولية لتحرشهم بتجارة فرنسا وتجارها ولاسيما في ثغور مصر ، لحساب الانجليز

وقد ظلت اعمال الجبرتي مصادرة ومحظورا طبعها وتداولها طوال عصر محمد على واخلافه حتى رفع عنها الحظر في عهد الخديو توفيق ، حين نشر الجزءان الثالث والرابع من « عجائب الآثار » ثم نشر الجزءان الاول والثاني في عهد الخديو عباس حلمي . وقد ظهرت ترجمة فرنسية كاملة لهذا الكتاب العظيم ، نشرت في

تسعة اجزاء بين ١٨٨٨ و ١٨٩٦ وهى بقلم شفيق منصور بك « يكن » وعبد العزيز كحيل بك وجبرائيل نقولا كحيل بك واسكندر عمون افندى . وفى مقدمة هذه الترجمة الفرنسية ان الجبرتي خنق في طريق شبرا في ١٨ يونيو ١٨٢٢ وهو عائد من قصر محمد على ، ارسل اليه محمد على من خنقه وربطه بحبل الى رجل حماره . . وربما كان هذا الكلام ترديدا لاشاعة قديمة مختلفة سرت عند موت خليل بن الجبرتي بأن محمد بك الدفتردار صهر محمد على اغرى بعض الاشقياء بالجبرتي نفسه

بعد ان اطلع على اجزاء من تاريخه واستأذن محمد علي في الفتك به ، ولما لم يظفر بالوالد فتك بالولد . وفي رواية أن قاتل خليل الجبرتي هو سليمان أغا السلحدار . وايا كان الامر ففي مدونات القرن التاسع عشر ما يشير الى ان القتل هو خليل الجبرتي وليس عبدالرحمن الجبرتي . . فالكساندر كردان وهو مترجم القنصلية الفرنسية الذي ترجم الى لغته « مظهر التقنيس بذهاب دولة الفرنسيين » ونشره فصولا في الجريدة الاسيوية « مارس ١٨٣٤ ويوليو وديسمبر ١٨٣٧ ثم نشره كاملا في كتاب عام ١٨٣٨ بعد وفاة الجبرتي بثلاث عشرة سنة ، يذكر في مقدمته ان احد ابناء الجبرتي كان يعمل لدى محمد علي باشا وان بعض القتلة هاجموه وفتكوا به في ١٨٢٣ وهو في طريقه من شبرا الى القاهرة ، وان الجبرتي نفسه بكاه حتى فقد بصره ولم يعيش بعده طويلا

وفي الرحالة الايطالي ج . ب . بروكي أنه زار الجبرتي في ديسمبر ١٨٢٢ بداره في بولاق فوجده اعمى قابعا في داره . وهذا جعل قصة عمي الجبرتي سابقة على موت ولده خليل . وفي لين أن الجبرتي مات في ١٨٢٥ أو ١٨٢٦ « بعد وصولي الى القاهرة بفترة وجيزة » . وايا كان القول فان الكلمة الاخيرة في موت الجبرتي او مقتله لم تكتب بعد لتقلب أهواء السياسة على تاريخ البلاد طوال عهد اسرة محمد علي التي حكمت مصر نحو قرن ونصف قرن . اما تاريخ الجبرتي ، فهناك ما يثبت انه كان معروفا او متداولا ولو في اجزاء منه ، في عهد محمد علي نفسه

ولد عبد الرحمن الجبرتي لاسرة جدها الأعلى لآبيه رجل حبشي الاصل اسمه زين الدين عبدالرحمن الجبرتي من بلدة جبرت في بلاد الحبشة ينسب نفسه الى

مسلم بن عقيل بن ابي طالب وقد تزح زين الدين الجبرتي
هذا الى مصر نحو عام ١٦٠٠ بعد ان اقام في مكة زمنا
وجاور فيها ، ودخل الازهر وتولى مشيخة رواق
الجبرية ثم اعقبه في مشيخة هذا الرواق ولده شمس
الدين الجبرتي الذي انجب تور الدين الجبرتي والد
حسن الجبرتي الذي كان مفتي المسلمين وانجب برهان
الدين الجبرتي ، وهو ابو حسن الجبرتي والد المؤرخ
عبد الرحمن الجبرتي ، كل هذه الانساب قصها الشيخ
حسن الجبرتي على ولده عبد الرحمن وقص معها كثيرا
من اخبار هذه الاسرة المجاورة العارفة باصول الدين ،
ومن بين افرادها من نسبت اليه كرامات الواصلين . ومع
هذه الانساب كان حسن الجبرتي يروي على ولده الصبي
عبد الرحمن الجبرتي سير من عرفهم من علماء الازهر او
من الممالك والكشاف وغيرهم من رجالات الدولة ورجالها
وكان حسن الجبرتي من ثروة الازهرين اختلطت فيه
شخصية العالم بشخصية رجل الاعمال . فكان يملك
ثلاثة مساكن في القاهرة احدها في الصناديق المتاخمة
للأزهر والاخر في بولاق والثالث في الساحل يطل على
شاطيء النيل . وكانت له في كل بيت زوجة واولاد
وممالك وعبيد وجوار ، وقد انجب في حياته نحو
اربعين ولدا وبناتا ماتوا جميعا فيما خلا عبد الرحمن ،
وهو ابن جارية بيضاء عرضت عليه فاشترتها بمالها من
الحجاز زوجته بنت رمضان شلبي المعروف بالخشاب
حين خرجت للحج مع زوجها ، وجاءت بها الى مصر حيث
اعتقها وزوجتها من زوجها . وقد ماتت الزوجة والجارية
في يوم واحد . كذلك كانت لحسن الجبرتي اطيان
ونظارات على اطيان في ابيار بالقرب من كفر الزيات وفي

غير ابيار . وكان فى الوقت نفسه أستاذا فى الازهر يعلم
الفقه والعلوم الحكمية والرياضية . وكان من تلاميذه
المعروفين الشيخ محمد اسماعيل النفراوى والشيخ
عبد الرحمن العريشى ، شيخ رواق الشوام الذى غدا
فيما بعد شيخا للازهر ، والشيخ محمود الكردى والشيخ
عبد الرحمن البشبيشى والشيخ محمد الفرماوى والشيخ
محمد الصبان والشيخ موسى الجناجى والشيخ محمد
عبد ربه العزيزى والشيخ الهلباوى ، وهم جيل اوسط
من العلماء درس الفتى عبد الرحمن الجبرتى على
نفر منهم حين جاور فى الازهر بعد ان اتم تعليمه الاول
فى مدرسة او كتاب السنانية وهى على ناصية الصنادقية
. . وفى الازهر الحق حسن الجبرتى ابنه عبد الرحمن
برواق الشوام ليدرس على الشيخ العسريشى مذهب
الحنفية . . غير هذا نعرف عن حسن الجبرتى ان ثروته
فى الصنادقية والفورية ومرجوش جاءتة عن طريق جدته
لابيه ، وهى مريم بنت محمد المنزلاوى ، ومن زوجته بنت
اغاباش حاكم الطور والسويس ، وان ثروته فى بولاق
والساحل وغيرهما جاءتة من زوجته الأخرى بنت رمضان
شلبى المعروف بالخشاب . كذلك نعرف عنه انه كان
مهتم بالعلوم الوضعية والهندسية ، فقد كانت فى داره
بالصنادقية الى جانب مكتبة فى علوم اللغة والدين بعض
الاجهزة الهندسية كالاسطرلاب وبعض أدوات الصناعة ،
وانه كان مهتما بضبط الموازين والى ذلك كتابا اسمه
« العقد الثمين فيما يتعلق بالموازين » ، وأنه كان يرشد
السباكين والحدادين وقبائى القاهرة الى ماينبغى عمله
لضبط الموازين ، ولم يكن فى ذلك مفوضا من احد وانما
على نفقته الخاصة . كذلك الف الشيخ حسن الجبرتى

« الدر المختار » و « شرح لقطة العجلان » و « حاشية على شرح الاربعين النووية للشبشيرى »

فى هذا الجو الدينى والعلمى نشأ عبد الرحمن الجبرتى . نشأ بين علماء الازهر الذين خالطهم فى الازهر او فى بيته وسمع باخبارهم جيلا بعد جيل من ابيه وبين الممالك والكشاف والخشداشية والسناجق ، او على الاصح بين اشباحهم واخبارهم لكثرة ما كان ابوه يروى عليه من اثارهم . فوجد عبد الرحمن الجبرتى نفسه وهو بعد فى سن العاشرة ، سن التمييز كما يقول ، بين عالمين هائلين متجاورين ، احدهما قوامه العلم والدين وابطاله مشايخ لا حصر لهم كالزرقانى والملوى والشربينى والصعيدى والدردير والمسدوى والحفنى والادكاوى والدمنهورى الخ ، بعضهم عاشت ذكراه وبعضهم انطوى فى غبار الزمان ، والآخر قوامه السياسة والحرب والديسيسة والمال والدم المهراق ، وابطاله الممالك ومن يلوذ بهم من محمد بك جركس الى اسماعيل ايواظ الى ذى الفقار قنصوه الى عثمان كتنخدا الى محمد قطامش الى عثمان بك ذى الفقار الى ابراهيم كتنخدا بك ورضوان الجلفى بك الى على بك الكبسير ومحمد بك أبى الذهب الى اسماعيل بك بارم ديله الى يوسف بك القرد الى أبو مناخين فضة ، وكل أولئك الفرسان الاجلاب الظلمة الذين تكونت منهم الطبقة الحاكمة فى مصر فى ظل الامبراطورية العثمانية وشامت فطرة هذا الشعب العظيم المغلوب على أمره أن تسخر منهم بأمثال هذه الالقاب المضحكة عساها أن تجد فى هذه السخرية بعض العزاء . وقد كان واضحا كل الوضوح أنه كان يتحرك فى عالمين منفصلين كل الانفصال كما تدل على ذلك أسماؤهم وأعمالهم : عالم من المثقفين المضربين المباهين باصلا بهم الريفية ولو كانوا من أهل الحضرة ،

وعالم من الفرسان الاعاجم الاتراك والشراكسة والقوقازيين
والاكراد الخ . . ممن انبتت وشائجهم بهذه الارض الطيبة
غير ما كانوا ينهبونه من خيراتهما بالسيف وبالقانون وباسم
السلطان خليفة المسلمين في استانبول

وقبل ان يموت الشيخ حسن الجبرتي زوج ابنه
عبد الرحمن ، وهو بعد غلام لم يتجاوز الرابعة عشرة ،
ولكن عبد الرحمن الجبرتي لا يذكر لنا شيئا عن
زوجته الاولى هذه غير ان الشيخ عبد الله الادكاوي ههنا
اباه بهذا الزواج في بيت سخيخ من شعر هذه الفترة
السخيخ . أما زوجته التي نسمع عنها شيئا ، فقد
تزوجها الجبرتي وهو في نحو السابعة والعشرين من عمره ،
وهي ربيبة صديقه على عبد الله درويش الرومي ، قال
انه اخذها بعيالها ، وانه اوى صديقه في بيته لضيق ذات
يده . كذلك نعلم ان اباه توفي عام ١٧٧٥ ، أي حين كان
الجبرتي في الحادية والعشرين من عمره ، وانه تخرج في
الازهر وهو في الثانية والعشرين ، أي عام ١٧٧٦ . فلما
مات أبوه قام الجبرتي برحلة في الوجه البحري زار فيها
كفر الزيات وطنطا وفوه ورشيد وادكو ودمياط والمنصورة ،
ويظن انه نزل بابيار لتفقد مزارع الاسرة وانه عرج على
أبو قير ، كما يرجح انه قام في تاريخ ما برحلة في الوجه
القبلي ، وذلك لدقة المامه في كتاباته ببلاد الصعيد . ولا
يذكر الجبرتي صراحة انه أدى فريضة الحج ، ولكنه يذكر
عرضا انه اطلع بنفسه على شهادة ميلاد رضوان كتحدا
ابراهيم بك الكبير في مكة ، وهذا يفيد انه زارها

وربما كان أهم شيء وجه الجبرتي الى كتابة التاريخ هو
صلته بالسيد محمد مرتضى الزبيدي ، فقيه اللغة في زمانه
وصاحب المعجم المشهور « تاج العروس » . فقد هبط

الزبيدي مصر ، وهو أصلاً من اليمن ، عام ١٧٥٤ ، أى عام مولد الجبرتي ، وسكن في الصاغة ودرس في الازهر وفي جامع شيخون ولازمه الجبرتي في شبابه وقرأ عليه مع نفيف من شباب الازهر وشيوخه ، وأجدرهم بالذكر حسين الدرب شمسى ، واحمد يوسف الشنوائى ،

واسماعيل وهبى المعروف بالخشاب ، والشيخ السجاعى ، كما تتلمذ عليه بعض الامراء من أمثال أيوب بك الدفتردار ، ومصطفى بك الاسكندراني . وفي الثمانينات والتسعينات من القرن السابع عشر طوى الموت أكثر من عرف الجبرتي من علماء الازهر الراسخين ، ماتوا الواحد بعد الآخر ، وبقي الزبيدي وحده العلم الفرد والقطب الاكبر ، وذاع

صيته في الامصار فتجبر وتأله فكان يأذن لمريديه من المفاربة أن يسجدوا ويقبلوا الارض بين يديه وكانوا يرون فيه « القطبانية العظمى » . وخلا الازهر من العلماء الراسخين ، ولكن جيلاً جديداً من العلماء الشبان كان قد أخذ يتكون فيه ، من أمثال الشيخ ابي الانوار السادات والشيخ الشرقاوى والشيخ محمد الامير والشيخ المهدي

والشيخ الفيومي ، وهم ذلك الجيل الخطير الذي تفتح للحضارة الجديدة واضطلع بمسئوليات الحكم حين حطم بونابرت ذلك السور العثماني العظيم الذي حال دون اتصال مصر بأوروبا ثلاث قرون كاملة ، منذ فتح السلطان سليم مصر في ١٥١٧ ، وبذلك كانوا اول من وضع اساس الدولة الحديثة في مصر قبل محمد علي باشا بسنوات

وقد عرض الزبيدي على تلميذه ومريده الجبرتي نحو عام ١٧٩٠ أن يعاونه في وضع كتاب عن اعلام القرن الثامن عشر من مصريين وحجازيين ، فدهش الجبرتي لهذا الطلب وأخذه زهو عظيم لانه رأى ان هذا العمل الكبير سوف

يقرن اسمه باسم أستاذه ويخلد اسمه في التاريخ . وهكذا أخذ الجبرتي يعد البطاقات بالاعلام والحوادث الجسام ، وكان يسميها « طيارات » ويحشد فيها كل ما تذكره من أحاديث أبيه عن العلماء والحكام . ثم أخذ يستوفي مراجعه على طريقة أقرب الى المنهج العلمى فعثر في مكتبته على كتاب في التاريخ بقلم مؤرخ مغمور هو أحمد عبد الفنى شلبى ، وعلى كتاب « الخلاصة » للامينى ، وعلى رسالة « شرح الصدر فى غزوة بدر » لعبد الله الشرقاوى ، وكانت فى ذيلها نبذة عن تاريخ ولاية مصر الى أيام الوالى على باشا الحكيم . ثم أخذ يجمع سير شيوخ الازهر وعلمائه وسير الادباء والشعراء وسير الولاة والممالك والسناجق « اى المحافظين » واتسع عليه الامر واختلط . ثم استعان بالشيخ اسماعيل الخشاب ، وكان قاضيا ، وطلب اليه ان يحقق له تواريخ الاعلام وأعمارهم من الصكوك وحجج الملكية ، فقبل الشيخ الخشاب . وظل الجبرتي يعد البطاقات أو الطيارات ويدون الكراريس ويعرضها على مرتضى الزبيدى حتى توفى الزبيدى بالطاعون بعد عامين من بدء العمل . وبعد موت الزبيدى اكتشف الجبرتي سر هذا العرض السخى الذى عرضه عليه أستاذه باسم العلم . فقد جاءت الجبرتي رسالة من مفتى دمشق يطلب فيها اليه ان يوافيه بكل ما قد أعد هو وأستاذه من أوراق وجمع من وقائع . فأدرك أن الزبيدى انما كان يعد معجم الاعلام هذا بتكليف من محمد خليل المرادى الحسينى قاضى دمشق ، وان هذا القاضى انما ندب الزبيدى للقيام بهذا العمل لانه من غير اهل مصر ، وبالتالي فهو كفيل بأن يثبت رايه فى الناس وفى الاحداث بلا تحفظ . وكانت مشكلة الجبرتي هى كيف يحصل على أوراق

الزبيدي وكيف يسترد أوراقه الخاصة من مكتبته بعد وفاته . وحين باعت أرملة الزبيدي مكتبته اشتري الجبرتي « الكتب والدشتات » وكان بينها عشر كراريس من التراجم مدونة بقلم الزبيدي ، ولما تصفحها الجبرتي وجدها عديمة القيمة ، لأنها كانت تتناول سير أفاقيين من المغرب والشام والحجاز والسودان . أما المفتي فقد أتم كتابه بعنوان « سلك الدرر في أعيان القرن الثامن عشر » قبل موته في أوائل التسعينات . وهكذا انتهت قصة هذا الكتاب ، ولكن فكرة التأريخ لرجال مصر وأيامها لازمت الجبرتي بعد ذلك

حين دخل بونابرت القاهرة بعد انتصاره في معركة امبابة في ٢١ يوليو ١٧٩٨ كان الجبرتي في الرابعة والأربعين من عمره . وكان قد زامل حسن العطار واسماعيل الخشاب في حلقات الدراسة فقرأوا معا على الشيخ محمد الصبان وعلى الشيخ مرتضى الزبيدي وعلى الشيخ محمد الأمير النحو وفقه اللغة ، ونشأت بينهم صداقة حميمة رغم اختلافهم في المشارب والتكوين من بعض الوجوه فلما أصدر بونابرت مرسومه في ٢٥ يوليو ١٧٩٨ بتشكيل أول مجلس للوزراء عرفته مصر من علماء الأزهر ، كانت قائمة الوزراء بحسب ما ورد في الجبرتي الذين اختارهم العلماء لتقلد السلطة في البلاد تشمل تسعة أعضاء هم الشيخ عبد الله الشرقاوي « رئيسا للديوان والشيخ خليل البكري والشيخ مصطفى الصاوي والشيخ سليمان الفيومي والشيخ موسى السرسى والشيخ مصطفى الدمنهوري والشيخ أحمد العريشي والشيخ يوسف الشبراخيتي والشيخ محمد الدواخلي ، أما الشيخ محمد المهدي فقد اختير سكرتيرا عاما لمجلس الوزراء

فأين كان الجبرتي في تلك الفترة العصبية ؟
روى أهل الجبرتي بعد وفاته لالكساندر كردان أن
الجبرتي غادر القاهرة عند دخول الفرنسيين وقصد إلى
إبيار ، وأن بونابرت استدعاه وعينه عضواً في الديوان .
وهذه الرواية صحيحة في شطرها الأول غريبة في شطرها
الثاني . فقد هرب الجبرتي من القاهرة بين العلماء
الهاربين ، وعاد من إبيار بعد غيبة عشرة أيام بناءً على
طلب بونابرت الذي كلف الشيخ الصاوي والشيخ الفيومي
بأن يكتبوا إلى العلماء الهاربين بالعودة إلى القاهرة مقابل
عهود كتبها بونابرت لهم بالأمان . ولكن مرسوم
٢٥ يوليو والقائمة الواردة في الجبرتي
نفسه لا يرد فيها اسم الجبرتي بين أسماء
الوزراء . والمرة الأولى التي يرد فيها اسم الجبرتي
وزيراً ، هي في تشكيل الديوان بعد مقتل كليبر ، أي في
عهد عبد الله مينو . كذلك لم يرد للجبرتي اسم في تشكيل
البرلمان الأول الذي أنشأه بونابرت لا في صورته الموسعة
قبل ثورة القاهرة الأولى ولا في صورته المختزلة بعد ثورة
القاهرة الأولى . فهل كان الجبرتي يعيش في عزلة عن
السياسة في عصره ؟ وهل يستخلص من عدم مشاركته في
السلطة أبان المرحلة الأولى من الحملة الفرنسية أنه كان
من المقاطعين للحكم الفرنسي حتى ولاية عبد الله مينو ثم
جد ما أقنعه بجواز التعاون مع الفرنسيين بعد مقتل كليبر .
الحق أن هذه حلقة غامضة في سيرة الجبرتي . ولكن
موقفه وسلوكه أيام بونابرت وكليبر كما حددهما لنا بنفسه
في « عجائب الآثار » ، يدلان على أنه لم يكن له موقف معين
معاد للحكم الفرنسي أكثر من سواءه من العلماء سواء في
الفكر أو في الحياة . فهو حسب ما روى لنا وكما يتجلى

فى كتابه كان شديد الاهتمام منذ اللحظة الاولى باستقصاء
كافة أخبار هذا العهد الجديد وجمع كافة الوثائق الخاصة
به ما استطاع الى ذلك سبيلا بروح المؤرخ الموضوعى
الراغب فى المعرفة وبروح التأمل اليقظ المحلل لما يدور
حوله من أحداث ، وليس بروح الوطنى المتهب الرافض
لكل ما حوله من أفكار وأفعال ، ولا بروح الثائر المتعصب
للخلافة العثمانية لا يرى غير حكمها حكما شرعيا للبلاد .
وهو منذ اللحظة الاولى يعلن لنا انه خالط علماءهم وبعض
رجالاتهم وانه يحدثنا عنهم حديث العارف بأفعالهم المطلع
على أفكارهم

فمنذ اللحظة الاولى أحس الجبرتى أنه بازاء حضارة
جديدة أرقى من حضارة الترك والمماليك ، لا فى مقوماتها
المادية فحسب ، ولكن فى كثير من قيمها الاجتماعية ونظمها
السياسية . ولاشك أن الجبرتى قد أثبت تحفظاته العنيفة
بالنسبة الى بعض القيم الاخلاقية والروحية والاجتماعية
التي جاءت بها الحملة الفرنسية سواء كما رآها فى
الفرنسيين أنفسهم أو كما رآها فى المصريين المتأثرين بهم ،
ولكن هذا لم يحل دون وقوفه موقف المبهور بعيد من
المقومات المادية والفكرية والاخلاقية لهذه الحضارة الجديدة
سواء على المستوى الاجتماعى أو على المستوى الفردى ،
ولم يخش ملامة معاصريه بعقد المقارنات بين فضائل
الفرنسيين وورذائل الترك والمماليك فى عديد من الوجوه

انظر مثلا الى الجبرتى وموقفه من المجمع العلمى المصرى
الذى أنشاه بوناپرت بمرسومه المؤرخ ٢٢ أغسطس ١٧٩٨
من ثمانية واربعين عضوا ، منهم اثنا عشر عضوا فى قسم
الرياضيات ، واثنا عشر عضوا فى قسم العلوم الطبيعية ،
واثنا عشر عضوا فى قسم الاقتصاد واثنا عشر عضوا فى

قسم الآداب والفنون ، وهو أول أكاديمية للعلوم والفنون والآداب عرفتھا مصر الحديثة ، وقد ضمت صفوة العلماء والفنانين والآباء السذین جاءوا الى مصر مع الحملة الفرنسية لمسحها ودراستها ، وكانت ثمرة عملهم ذلك الكتاب الجليل « وصف مصر » « فی عشرة مجلدات من الأبحاث وأربعة عشر مجلدا من اللوحات » وقد تم نشره بين ١٨٠٩ و ١٨٢٨

وهذه قصة المجمع المصري كما رواها الجبرتي عن خبرة شخصية ، فقد كان أحد علماء الأزهر الذين كانوا يترددون على مكتبته للاطلاع ، وعلى معاملته ومراسلته ومتساحفه للوقوف على العلوم الحديثة ، وعلى ندواته للاستماع الى ما يقرؤه فيها علماءؤه من بحوث ولناقشة هذه البحوث

« (ومنها) أنهم أحدثوا على التل المعروف بتل العقارب بالناصرية ابنية وكرانك وأبراجا ووضعوا فيها عدة من آلات الحرب والعساكر المرابطين فيه وهدموا عدة دور من دور الأمراء وأخذوا أنقاضها ورخامها لابنيتهم وأفردوا للمدبرين (يقصد المديرين) والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرية حيث الدرب الجديد وما به من البيوت مثل بيت قاسم بيك وأمير الحاج المعروف بأبي يوسف وبيت حسن كاشف جركس القديم والجديد الذي انشأه وشيده وزخرفه وصرف عليه أموالا عظيمة من مظالم العباد ، وعند تمام بياضه وفرشه حدثت هذه الحادثة (يقصد الحملة

الفرنسية) ففر مع الفارين وتركه : فيه جملة كبيرة من كتبهم وعليها خزان (يقصد أمناء مكتبة) ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة ومن يريد المراجعة (يقصد

(الاطلاع) ، فيراجعون فيها مرادهم ، فتجتمع الطلبة منهم كل يوم قبل الظهر بساعتين ويجلسون في فسحة المكان (يقصد القاعة) المقابلة لمخازن الكتب على كرسي منصوبة موازية لتختة عريضة مستطيلة (يقصد منضدة كبيرة) ، فيطلب من يريد المراجعة ما يشاء منها فيحضرها لهم المخازن فيتصفحون ويراجعون ويكتبون ، حتى أسافلهم من الصاكر . وإذا حضر اليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعونه الدخول الى أعز أماكنهم ، ويتلقونه بالبشاشة والضحك وأظهار السرور بمجيئه اليهم ، وخصوصا اذا رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعا للنظر في المعارف بذلوا له مودتهم ومحبتهم ويحضرون له أنواع الكتب المطبوع بها أنواع التصاوير ، وكرات البلاد والاقاليم (يقصد الخرائط) والحيوانات والطيور والنباتات ، وتواريخ القدماء وسير الامم وقصص الانبياء بتصاويرهم وآياتهم ومعجزاتهم وحوادث أمهم مما يحير الافكار . ولقد ذهبت اليهم مرارا وأطلعوني على ذلك ، فمن جملة ما رأيته كتاب كبير يشتمل على سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ومصورون به صورته الشريفة على قدر مبلغ علمهم واجتهادهم وهو قائم على قدميه ناظر الى السماء كالمرهب للخلقة ويده اليمنى السيف وفي اليسرى الكتاب وحوله الصحابة رضي الله عنهم بأيديهم السيوف وفي صفحة اخرى صورة الخلفاء الراشدين وفي الاخرى صورة الميراج والبراق ، وهو صلى الله عليه وسلم راكب عليه من صخرة بيت المقدس وصورة بيت المقدس والحرم المكي والمدني وكذلك صورة الائمة المجتهدين وبقية الخلفاء والسلاطين ، ومثال أسلامبول (يقصد ماكيت أو نموذج مصغر لها) وما بها من المساجد العظام كايا صوفيه وجامع السلطان

محمد وهيئة المولد النبوى وجمعية أصناف لفئات الفرق المختلفة وأرباب الحرف والصناعات التى كانت تشترك فى موكب المولد النبوى ، وكذلك السلطان سليمان وهيئة صلاة الجمعة فيه ، وأبى أيوب الانصارى وهيئة صلاة الجنازة فيه ، وصور البلدان والسياحل والبحار والاهرام وبرابى الصعيد (يقصد المقابر الاثرية) والصور والاشكال والاقلام المرسومة بها ، وما يختص بكل بلد من اجناس الحيوان والطيور والنبات والاعشاب وعلوم الطب والتشريع والهندسيات وجر الاثقال ، وكثير من الكتب الاسلامية مترجم بلفتهم . ورايت عندهم كتاب الشفاء للقاضى عياض ، ويعبرون عنه بقولهم شفاء شريف ، والبردة للبوصيرى ، ويحفظون جملة من ابياتها (ربما يقصد مخطوطة قديمة لبعض ابياتها) وترجموها بلفتهم . ورايت بعضهم يحفظ سورا من القرآن ، ولهم تطلع زائد للعلوم واكثرها الرياضة ومعرفة اللغات واجتهاد كبير فى معرفة اللغة والمنطق ، ويدأبون فى ذلك الليل والنهار . وعندهم كتب مفردة (يقصد مخصصة) لانواع اللغات وتصاريفها واشتقاقاتها بحيث يسهل عليهم نقل ما يريدون من أى لغة كانت الى لغتهم فى أقرب وقت

» وعند توت الفلكى وتلامذته فى مكانهم المختص بهم الآلات الفلكية الفريية المتقنة الصنعة وآلات الارتفاعات البديعة العجيبة التركيب الغالية الثمن المصنوعة من الصفر الموه ، وهى تركيب بيراريم (يقصد مسامير قلاووظ) مصنوعة محكمة كل آلة منها عدة قطع تركيب مع بعضها البعض برباطات وبراريم لطيفة (يقصد دقيقة) بحيث اذا ركبت صارت آلة كبيرة اخذت قدرا من الفراغ وبها نظارات وثقوب

ينفذ النظر منها الى المرئى واذا انحل تركيبها وضعت في ظرف صغير (يقصد بهذا وصف الميكروسكوب) . وكذلك نظارات للنظر في الكواكب وأرصاها ومعرفة مقاديرها وأجرامها وارتفاعاتها واتصالاتها ومناظراتها (يقصد بهذا وصف التليسكوب) وأنواع المنكبات والساعات التى تسير بثوانى الدقائق القريبة الشكل الغالية الثمن وغير ذلك

«وأفردوا لجماعة منهم بيت ابراهيم كنخدا السنارى، وهم المصورون لكل شيء، ومنهم ريجو المصور Rigo وهو يصور صور الادميين تصويرا يظن من يراه انه بارز في الفراغ مجسم يكاد ينطق، حتى انه صور صورة المشايخ كل واحد على حدته في دائرة، وكذلك غيرهم من الاعيان، وعلقوا ذلك في بعض مجالس سارى عسكر (يقصد بونايرت)

«وآخر مكان يصور الحيوانات والحشرات وآخر يصور الاسماك والحيتان بأنواعها وأسمائها، ويأخذون الحيوان أو الحوت الغريب الذى لا يوجد ببلادهم فيضعون جسمه بذاته في ماء مصنوع حافظ للجسم فيبقى على حالته وهيئته لا يتغير ولا يبلى ولو بقى زمنا طويلا

« وكذلك أفردوا اماكن للمهندسين وصناع الدقائق، وسكن الحكيم رويا « يقصد الصيدلى Royer ، بيت ذى الفقار كنخدا بجوار ذلك ووضع آلاته ومساحيقه وأهوانه في ناحية وركب له تنانير وكوانين لتقطير المياه والادهان واستخراج الاملاح وقدورا عظيمة وبرامات وجعل له مكانا أسفل وأعلى وبهما رفوف عليها القدور المملوءة بالتراكيب والمعاجين والزجاجات المتنوعة، وبها كذلك عدة من الاطباء والجراحية (يقصد الجراحين)

« وافردوا مكانا في بيت حسن كاشف جركس لصناعة
الحكمة والطب الكيماوى وبنوا فيه تنائير مهندمة وآلات
تقاطير عجيبة الوضع وآلات تصاعيد الارواح وتقاطير
المياه وخلصات المفردات واملاح الارمدة المستخرجة من
الاعشاب والنباتات ، واستخراج المياه الجلاءة والحلالة .
وحول المكان الداخل قوارير وأوان من الزجاج البلورى
المختلف الاشكال والهيئات على الرفوف والسدلات
وبداخلها انواع المستخرجات . (ومن أغرب ما رأيته في
ذلك المكان) أن بعض المتقيدين لذلك أخذ زجاجة من
الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرجه فصب
منها شيئا في كأس ثم صب عليها شيئا من زجاجة أخرى
فعلا الماء وصعد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما في
الكأس وصار حجرا أصفر فقلبه على البرجات حجرا
يابسا أخذناه بأيدينا ونظرناه . ثم فعل كذلك بمياه أخرى
فجمد حجرا أزرق وبأخرى فجمد حجرا أحمر يا قوتيا .
وأخذ مرة شيئا قليلا جدا من غبار أبيض ووضعته على
السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل
كصوت القرابانة (يقصد البندقية) انزعجنا منه ،
فضحكوا منا . وأخذ مرة زجاجة فارغة مستطيلة في مقدار
الشبر ضيقة الفم ففمسها في ماء قراح موضوع في صندوق
من الخشب مصفح في الداخل بالرصاص وأدخل معها
أخرى على غير هيئتها وأنزلهما في الماء وأصعدهما بحركة
أنحبس بها الهواء في أحدهما ، وأتى آخر بفتيلة مشتعلة ،
وأبرز ذلك فم الزجاجة من الماء ، وقرب الآخر الشعلة
اليها في الحال ، فخرج مافيهما من الهواء المحبوس وفرقع
بصوت هائل أيضا ، وغير ذلك أمور كثيرة وبراهين حكيمة
تتولد من اجتماع العناصر وملاقاة الطبائع

«ومثل الفلكة المستديرة التي يديرون بها الزجاجاة فيتولد من حركتها شرر يطير بملاقاة أدنى شيء كثيف ، ويظهر له صوت وطققة ، وإذا مسك علاقتها شخص ولو خيطا لطيفا متصلا بها ولمس آخر الزجاجاة الدائرة أو ما قرب منها بيده الأخرى ارتج بدنه وارتعد جسمه وطققت عظام اكتافه وسواعده في الحال برجة ذلك ولو كانوا ألفا أو أكثر (يقصد بقوة التيار الكهربائي) . ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا

«وأفردوا أيضا مكانا للنجارين وصناع الآلات والاختشاب وطواحين الهواء والعربات واللوازم لهم في أشغالهم وهندساتهم وأرباب صنائعهم . ومكان آخر للحسدادين وبنوا فيه كوانين عظاما وعليها منافخ كبار يخرج منها الهواء متصلا كثيرا بحيث يجذبه النافخ من أعلى بحركة لطيفة . وصنعوا السندانات والمطارق العظام لصناعات الآلات من الحديد والمخسارط ، وركبوا مخارط عظيمة لخرط القلوزات الحديد العظيمة ، ولهم فلكات مثقلة يديرها الرجال للمعلم الخراط للحديد بالاقلام المتينة الجافية وعليها حق صغير معلق مثقوب وفيه ماء يقطر على محل الخراط لتبريد النار الحادثة من الاصطكاك ، وبأعلى هذه الامكنة صناعات الأمور الدقيقة مثل البركارات (يقصد الفرجارات أو البراجل) وآلات الساعات والآلات الهندسية المتقنة وغير ذلك » (عجائب الآثار ج ٣ / ٣٤ - ٣٦)

فالجبرتي اذن يصف لنا كيف كان يتردد على المجمع المصري يقرأ في مكتبته أو يتأمل متحف التاريخ الطبيعي الملحق به أو يتمعن ما فيه من صور ولوحات رسمها الفنانون الوافدون مع الحملة الفرنسية من امثال دينون

Denon ودوتيرتر Dutertre وريدوتيه Redouté وريجو
 Rigo ، أو يدرس الفلك في مرصده تحت اشراف
 الفلكي نوويه Nouet ، أو يزور معامل الطبيعة والكيمياء
 فيه ليقف بنفسه على كيفية توليد الكهرباء أو ليقف بنفسه
 على ما تفعله الاحماض بالاحماض . وفي ردهات المجمع
 المصرى وقاعاته ومعامله كان الجبرتي يلتقى بعلماء الطبيعة
 من أمثال برتوليه Bertollet وكونتيه Conté أو
 دولوميو Dolomieu ، وجوفروا سانت هيلير ،
 Geoffroy Saint-Hilaire والدكتور ديجنيت Degenettes
 أو يلتقى بالجراح دييوا Dubois وبالجراح لارى Larrey
 أو يلتقى بعالم الحشرات سافيني Savigny أو بالكيميائي
 ديكوتيل Decotils أو بعالم النبات ديليل Delille
 أو بالمهندس شامبى Champy كان الجبرتي يتردد على المجمع
 المصرى أنا بمفرده وأنا بصحبة الشيخ السادات وأنا
 بصحبة صديقه الشيخ حسن العطار أو صديقه اسماعيل
 الخشاب . وقد نشأت بينهم وبين بعض العلماء والفنانين
 الفة أو نوع من الصداقة المشوبة بالاعجاب ، حتى أن
 الخشاب قال في المصور ريجو شعرا ، وفي الحديث الذى
 أجراه الرحالة الايطالى بروكى مع الجبرتي الشيخ فى أول
 ديسمبر ١٨٢٢ استفسر الجبرتي من زائره الايطالى عن
 الفلكي نوويه الذى لم يكن احدهما يعلم أنه كان قد مات فى
 ١٨١١ ، كما ذكر لبروكى أن نوويه كان يتقاضى ربالين
 يوميا عن عمله مما كان يتيح له التفرغ والتوافر على البحث
 العلمى ، واشتكى له من انقراض علم الفلك فى مصر لأن
 الحاكم لا يريد أن ينفق على العلماء . وكل هذا يدل على ان
 الجبرتي كان يعرف نوويه معرفة شخصية حميمة . وفى
 هذا ما يدل على ان محمد على كان شديد السخاء فى

الانفاق على العلوم والفنون التطبيقية ، اما العلوم والفنون النظرية التي ليس لها نفع مباشر فقد قبض يده عنها

وواضح من هذا الوصف المشبع بروح التقدير لاحترام الفرنسيين للعلم والراغبين فيه حتى ولو كانوا من غير جنسهم وملتهم او من بسطاء الناس كجنود الجيش الفرنسي ، والمشبع بروح الانبهار بفتوحات العلم الحديث ، ان الجبرتي سار مسيرة حسن العطار واسماعيل الخشاب في التنبيه الى اهمية العلوم الوضعية والانسانية وضرورتها لترقية الامم والافراد . والجبرتي لم يكتب هذا الكلام في عهد الحملة الفرنسية ، حتى يقال انه وقع تحت تأثير الترغيب او الترهيب ، وانما كتبه بعد ان أصبح الفرنسيون في خبر كان ، فقد بدا الجبرتي في كتابه « عجائب الآثار » عام ١٨٠٥ ، وهو عام تولى محمد علي حكم مصر ، وظل يدون تاريخه حتى وفاته في عام ١٨٢٥

وقد كانت حلقات البحث والندوات العلمية التي يقيمها اعضاء المجمع المصري ويقرءون فيها تقاريرهم العلمية وي طرحونها للمناقشة مفتوحة للمصريين ، او على الاقل للمثقفين منهم ، كما كانت قاعات معامله ومتاحفه ومكتباته مفتوحة لهم . وقد كان بونابرت وهو عضو في المجمع المصري حريصا على اطلاع مشايخ الديوان على معجزات العلم الحديث فدعاهم الى اجتماع اشترك فيه العلامة الرياضي Monge والكيميائي برتوليه Bertollet ليروا كيف تستخرج المفرقات وكيف تتفاعل الاحماض وكيف تستولد الكهرباء وكيف يسرى تيارها في الاجسام مهما بعدت . ويذكر ان الشيخ خليل البكري سأل برتوليه تعقيبا على ما رآه اذا كان يستطيع ان يكون في مراكش وفي القاهرة في وقت واحد ،

فصمت برتوليه ولم يعسرف بماذا يجيب ، غالباً
لانه لم يفهم بالضبط ما المراد من هذا السؤال الغريب
الخبيث . وهنا قال له الشيخ خليل البكرى : الا ترى انك
لست ساحراً ؟ ولعل الشيخ خليل البكرى اراد ان يقول
للفرنسيين متهمكما : لا تبتهجوا بذكائكم . انتم اتيتم الينا
بكل هذه العلوم المادية الرائعة ، ولكنكم نسيتم انها مجرد
الاعيب صبيانية بالقياس الى رياضتنا الروحانية التى
جعلت سيدنا الخضر وغيره من اولياء الله يملكون القدرة
على الوجود فى اكثر من مكان فى وقت واحد . لقد كان فى
هذا الموقف حضارة كاملة تواجه حضارة كاملة . وفى
مناسبة اخرى ذكرها العالم جومار Jomard ان سانت
هيلير ، بعد ان فرغ من قراءة بحث له امام المجمع المصرى
فى موضوع أسماك النيل وقف احد المشايخ الحاضرين
وطلب الكلمة ثم اخذ يشرح بطلان كل هذه الابحاث التى
يتباهى بها العلم الحديث لان الدين قد حسم الامر حين
علم الناس ان الله خلق ٣٠٠٠ نوع من انواع الاحياء ،
منها ١٠٠٠ نوع تسكن الارض والجو ومنها ٢٠٠٠
نوع تسكن الماء . مرة اخرى : لقد كانت حضارة كاملة فى
مواجهة حضارة كاملة

اما الجبرتى والطار والخشاب ، فلم يكونوا من هذا
الفريق المحافظ الذى لا يريد الخروج من مدار العلوم
النقلية ، بل كانوا كما نقول اليوم طليعة المثقفين المصريين
فى ذلك العصر الغريب العجيب الرهيب الذى تصدعت فيه
حضارة العصور الوسطى وتشققت اطرها المتحجرة تشقق
البيضة لتخرج من قشرتها شرقة العنقاء الجديدة . وام
ير الجبرتى رغم محافظته فى بعض الوجوه ان العلوم
الزمنية من نظرية وتجريبية ووصفية لازمة لبناء الامم
نحسب ، بل تجاوز ذلك الى الوقوف فى احترام امام بعض

الفنون المرفوضة في بيئته المحافظة والتي ظلت مرفوضة في مصر والشرق القريب بعامة منذ ان ظهرت ديانة التوحيد ، خشية الفتنة الوثنية ، مثل فن التصوير وفن النحت . وأهم ما يلاحظ على موقفه ازاء ما عرض عليه من لوحات دينية تمثل الرسول والصحابة والخلفاء الراشدين انه لم يقشعر لرؤيتها ويندد بها كما كان ينبغي ان يفعل بل اخذها مأخذ الفن وقبلها قبول الفن ولم ير فيها ملامح وثنية او آيات تفسد بها عقائد الناس او حتى تطاؤلا على المعتقدات الدينية ، بل هو يصفها بأنها صور رسمت « على قدر مبلغ علمهم واجتهادهم » ، أى على قدر مبلغ تصورهم وتخيلهم استنادا الى ما ورد في السير من أوصاف ، لا شك على غرار ما يفعلون بصورة المسيح ومريم والحواريين والقديسين

هذا العقل المتفتح كان أحد طلائع الفكر التقدمي المصري نحو ١٨٠٠ المتمثل في ثلاثة من اجلاء علماء الازهر ، وهم الجبرتي والمطيار والخشاب . اما قبول أسس الحياة المادية الجديدة من علوم بحتة او تجريبية او تكنولوجية ، فقد كان يسيرا أمره حتى على الرجعيين والسلفيين والمحافظين . فقد أثبت تاريخ الحضارات ان الناس أكثر مبادرة الى الاخذ بما فيه تقدمهم المادي ورخاؤهم الدنيوي منهم الى الاخذ بما فيه رقيهم الفكري والاخلاقي والوجداني وعامة ما اصطالحنا على تسميته بالقيم الانسانية ، وهذا الصدد الحضاري المتمثل في قبول التجدد بالمادة ورفض التجدد بالفكر هو من مظاهر التمزق الحضاري الذي كثيرا ما يودي بالمجتمعات والافراد في عصور الانتقال . فاذا رأينا بيننا رجالا كعبد الرحمن الجبرتي قبلوا تجدد الكيان الاجتماعي بالمادة وبالفكر جميعا فقد وجب أن نقف أمامهم في احترام عظيم

٢ - تحرير المرأة ١٨٠٠

فى بعض تواريخ الحملة الفرنسية أن النساء فى رشيد قمن بمظاهرة طالبين فيها حاكم رشيد ، الجنرال عبد الله مينو ، بأن يتدخل حتى يسمح لهن رجالهن بالتردد على الحمامات العامة فى المدينة ، وأن تخصص بعض هذه الحمامات للنساء . وهذه فيما نعلم أول مظاهرة نسائية قامت فى مصر على الأقل فى العصر الحديث . أما كيف نشأت هذه المظاهرة ، فربما نبئت فكرتها فى أسرة الشيخ على الرشيدى الذى تزوج عبد الله مينو ابنته بعد أن أشهر إسلامه ، ثم جعله وزيرا عندما تولى حكم مصر بعد مقتل كليبر . وقد ورد فى تاريخ الحملة الفرنسية لجونكير أن صهر عبد الله مينو هذا كان صاحب حمامات فى مدينة رشيد ، وربما كان اميرا فى دولة الحمامات . وبهذا يبدو فى الظاهر أن هذه المظاهرة النسائية قد قصد بها الى ترويج بضاعته وملء خزانته . ولكن ايا كانت اسبابها وملابساتها ، فالذى لاشك فيه أن خروج نساء رشيد فى مظاهرة عامة يجب ان يعد حدثا هاما فى تاريخ المرأة المصرية وفى تاريخ الدعوة لتحرير المرأة فى مصر

وفى تاريخ الجبرتنى لعام ١٨٠٠ (تحت شهر ذى الحجة سنة ١٢١٥ هـ) وصف لبدایات حركة السفور فى مصر ، ووصف لبدایات حركة تحرير المرأة ، ووصف لما اصاب

بعض نساء القاهرة من الانطلاق نتيجة لمخالطة المصريين
للفرنسيين ومحاكاتهم في الزى وفي السلوك وقد كان
الجبرتي رغم تفتحه لبعض وجوه الحضارة الفرنسية ،
كالاهتمام بالعلوم والآداب ، وكالتنظيم السياسي والاجتماعي
والمدني وكالنظام القضائي ، وكالتقدم التكنولوجي ،
وكالاهتمام بالتعمير والعمران الخ .. محافظا أشد ما
تكون المحافظة في كل ما يتصل بتغيير أوضاع المرأة
الشخصية والاجتماعية ، رافضا كل الرفض لما كان يراه
حوله من مظاهر الخروج على التقاليد والأخلاق الجنسية
المستقرة .. فهو يقول في امتعاض شديد :

« ومنها تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة
والحياء وهو أنه لما حضر الفرنسيين إلى مصر ومع البعض
منهم نسائهم كانوا يمشون في الشوارع مع نسائهم وهن
حاسرات الوجوه لابسات الفستانات والمناديل الملونة
ويسدلن على مناكبهن الطرح الكشميري والأزر كشات
المصبوغة ويركبن الخيول والحمير ويسوقونها سوقا عنيفا
مع الضحك والقهقهة ومداعبة المكارية معهم وحرافيش
العامية ، فمالت إليهم نفوس أهل الأهواء من النساء
الأسافل والفواحش ، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء
وبذل الأموال لهن

« وكان ذلك التداخل أولا مع بعض احتشام وخشية
هار ومبالغة في اخفائه فلما وقعت الفتنة الأخيرة بمصر ،
وحاربت الفرنسيين بولاق وفتكوا في أهلها وغنموا
أموالها واخذوا ما استحسّنوه من النساء والنات ،
صرن مأسورات عندهم فزيوهن بزى نسائهم وأجروهن
على طريقتهن في كامل الأحوال ، فخلع أكثرهن نقاب الحياء
بالكلية ..

« وتداخل مع أولئك الماسورات غيرهن من النساء الفواجر ، ولما حل بأهل البلد من الذل والهوان وسلب الأموال واجتماع الخيرات في حوز الفرنسيين ومن والاهم ، وشدة رغبتهم في النساء وخضوعهم لهن وموافقة مرادهن وعدم مخالفة هواهن ، ولو شستمتته أو ضربته بتاسومتها (يقصد جزمته) ، فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار ، واستملن نظرائهن واختلسن عقولهن لميل النفوس الى الشهوات ، وخصوصا عقول القاصرات وخطب الكثير منهم بنات الاعيان وتزوجوهن رغبة في سلطانهم ونوالهم ، (غير واضح ان كان المقصود رغبة الفرنسيين في الظفر بسطان الاعيان المصريين ونوالهم كما يدل النحو أو رغبة المصريين في الظفر بسطان الفرنسيين ونوالهم كما يدل السياق) فيظهر حالة لعقد الاسلام وينطق بالشهادتين لانه ليس له عقيدة يخشى فسادها ، وصار مع حكام الاخطاط منهم النساء المسلمات متريات بزيهم ، ومشوا معهم في الاخطاط للنظر في أمور الرعية والاحكام العادية والامر والنهي والمنسادة ، وتمشى المرأة بنفسها أو معها بعض أترابها وأضيافها على مثل شكلها ، وامامها القواسة والخدم بأيديهم العصي يفرجون لهم الناس مثل ما يمر الحاكم ، ويأمرن وينتهين في الاحكام . .

«ومنها انه لما اوفى النيل اذرعه ودخل الماء الى الخليج وجرت فيه السفن ، وقع عند ذلك من تبرج النساء واختلاطهن بالفرنسيين ومصاحبتهم لهم في المراكب ، والرقص والغناء والشرب في النهار والليل في الفوانيس والشموع الموقدة ، وعايهن الملابس الفاخرة والحلى والجواهر المرصعة ، وبصحبتهم آلات الطرب وملاحسو السفن يكثرون من الهزل والمجون ويتجسأوبون برفع

الصوت في تحريك المجاديف بسخيف موضوعاتهم وكثائف مطبوعاتهم ، وخصوصا اذا دبّت الحشيشة في رءوسهم وتحكمت في عقولهم ، فيصرخون ويطلبون ويرقصون ويزمرون ويتجاوبون بمحاكاة الفاظ الفرنساوية في غنائهم وتقليد كلامهم شيء كثير

« واما الجوارى السود فانهن لما علمن رغبة القوم في مطلق الانثى ذهبن اليهم افواجا فرادى وازواجا ، فنططن الحيطان وتسلقن اليهم من الطيقان ودلوهم على مخبات اسيادهن وخبايا اموالهم ومتاعهم وغير ذلك ، » (« عجائب الآثار » ٣ - ١٦١ - ١٦٢)

هذا الوصف الحي لحالة شرائح من المجتمع المصري عام ١٨٠٠ يستحق ان نقف عنده طويلا في تأمل وتحليل . فبصرف النظر عن تعليقات الجبرتي المعبرة عن آرائه الخاصة في الموقف ، وبصرف النظر عما يستخدمه من نعوت وصفات لاظهار سخطه على ما كان يجري امامه من مظاهر التغير الاجتماعي ، فان ما كان يجري بالفعل في بعض قطاعات المجتمع المصري نحو ١٨٠٠ يمكن استخلاصه بعد استبعاد عبارات التنديد التي يترجم بها الجبرتي عن مشاعره كمصري عاصر تلك التحولات

فالواضح من كلام الجبرتي انه لا يحدثنا عن مجرد طبقة النساء الساقطات (الفواحش بلفته) اللواتي يماشين الجنود عادة في كل جيوش الاحتلال في كل مكان في الدنيا ، وانما يحدثنا عن فئات عديدة من مختلف الطبقات من اسفل السلم الاجتماعي الى اعلاه ، او هو على الاصح يحدثنا عن ظاهرة اجتماعية ظهرت وتفشت في عصره ولا يحدثنا عن مجرد حالات فردية من السلوك الفردي

والذي يفهم من كلام الجبرتي اذا قبلناه بحذافيره ، هو

انه كانت هناك « ثورة نساء » أو « ثورة حريم » في مصر ،
أو على الأقل في القاهرة ، عام ١٨٠٠ ، فقلوله أن من
الحوادث الجسام « تبرج النساء وخروج غالبهن عن
الحشمة والحياء » كلام خطير اذا كان الجبرتي لا يلقى
الكلام جزافا ، لان كلمة « غالبهن » مهما حملناها معنى
المبالغة الناجمة عن الانفعال ، فهي بغير شك تدل على وفرة
عدد النساء اللواتي خرجن على التقاليد حول عام ١٨٠٠
الى حد جعل من خروج النساء على التقاليد سمة واضحة
من سمات ذلك العصر ، دون أن تكون التأثيرات بالضرورة
« غالبية » النساء بالمعنى الاحصائي الدقيق

ويتحليل كلام الجبرتي عن أسباب هذا الذي يسميه
« التبرج » و « الخروج عن الحشمة والحياء » نجد أنه
ينسبه الى سبب واحد وهو اختلاط المصريين بالفرنسيين ،
أو بكلمات أدق اختلاط المصريين مع الفرنسيين في تلك
الفترة على حد وصف الجبرتي ، وهو وصف يفض من
قيمه التاريخية ان الجبرتي لا يشير بتاتا الى موقف
الرجال من هذا الاختلاط ، كأن مصر لم يكن بها رجال لهم
ولاية على النساء في ذلك العصر ، وهو مستحيل التصديق
ما دما نتحدث عن انطلاق « غالبية » النساء أو الكثرة
الكثيرة منهن . فما دام الجبرتي لم يقصر كلامه على مجتمع
الساقطات ، وانما تجاوز به حدود هذا المجتمع المحدود ،
لم يكن هناك مناص من استخلاص أن هذا « التداخل »
كما يسميه و « الاختلاط » بلغة اليوم ، كان اختلاط أسر
أو اختلاطا اجتماعيا بالمعنى الكامل ، وأنه كان يتم بعلم
الرجال الاولياء على النساء وفي حدود النطاق الذي رسموه ،
أن لم يكن بالفعل فعلى الأقل من ناحية الشكل . إذ
لا يعقل أن نتصور حرائر مصر في ذلك العهد من زوجات

وبنات قد خرجن لمخالطة الفرنسيين أو محاكاة الفرنسيات في الزى وفي السلوك بغير رضا القوامين عليهن من الرجال . وهذا يدل على أن عبارة « فمالت إليهم نفوس أهل الأهواء من النساء الأسافل والفواحش ، فتداخلن معهم لخضوعهم للنساء وبذل الأموال لهن » لا تشير إلى طبقة سفلى أو إلى مهنة الفواحش ، وإنما السفالة والفحشاء هنا مدلولات وأحكام أخلاقية تعبر عن موقف الجبرتي مما كان يراه حوله من مظاهر التحرر في المظهر والسلوك بين نساء مصر . والدليل على ذلك أن الجبرتي يضيف : « وكان ذلك التداخل أولا مع بعض احتشام وخشية عار ومبالغة في اخفائه » فلو أنه كان يتحدث عن مجتمع الساقطات والفواحش بالمعنى الاجتماعي ، لما كان هناك مجال للكلام عن الاحتشام واتقاء العار والحرص على التستر ، لأن بنات هذه المهنة لسن بحاجة إلى الاحتشام ولا قدرات عليه ، ولسن مسئولات حتى يتفنين الحرص على التستر واتقاء العار . فهو إذن يتحدث عن الحرائر من ربات البيوت وبناتها وعن سيدات المجتمع ، وهؤلاء ما كان يمكن أن يخالطن الفرنسيات والفرنسيين إلا برضا الأولياء عليهن

ويستفاد من وصف الجبرتي أن تحرر المرأة المصرية في عصر الحملة الفرنسية قد تم درجة درجة : بدأ تلقائيا وفي حدود ضيقة ثم تفشى بعد ثورة القاهرة الثانية حين سبى الفرنسيون أجمل نساء بولاق وبناتها و « زبوهن بزى نسائهم وأجروهن على طريقتهن في كامل الأحوال » أي السوهن « الفستانات » والشيلان الكشمير المزركشة والمناديل الملونة وأبرزوهن سافرات وعلموهن ركوب الخيل وغير ذلك من العادات وأساليب السلوك وربما الأفكار التي كانت تتميز بها المرأة الفرنسية يومئذ . هؤلاء النسوة والبنات

السببايا لا شك من الحرائر ، لان الفواحش لسن بحاجة الى سبى أو أسر للانتقال من المجتمع المصرى الى مجتمع الفرنسيين . وما تم ذلك - ويبدو أنه تم بسرعة مذهلة - حتى « تداخل مع هؤلاء المأسورات غيرهن من النساء الفواجر » اللواتى « استملن نظراءهن واختلسن عقولهن لميل النفوس الى الشهوات وخصوصاً عقول القاصرات » و « الفواجر » هنا نعت اخلاقى وتعليق شخصى من عند الجبرتى وليس وصفا لطبقة أو فئة أو مهنة . وهكذا اتسعت طبقات النساء اللواتى حاكين المتفرنسات والعادات الفرنسية « فطرحن الحشمة والوقار والمبالاة والاعتبار » بتأثير سببايا الفرنسيين المتحررات من بنات بولاق . وهو ايضا اجتهاد من الجبرتى غير معقول فى تفسير هذه الظاهرة ، لان العقائل والحرائر وصاحبات الحشمة والوقار لا يحاكين السببايا الا اذا كانت السببايا من العقائل والحرائر وصاحبات الحشمة والوقار ، اى الا اذا كن زوجات لاسببايا اى كان لهن وضع اجتماعى شرعى معترف بشرعيته

ومفتاح هذا الموقف موجود فى الجبرتى نفسه ، فهو يحدثنا عن اقبال الكثير من الفرنسيين (والارجح انهم كانوا من طبقة الضباط والفنيين) الى اعتناق الاسلام والزواج من بنات اعيان المصريين استغلالا لنفوذهم واستفادة بمالهم أو العكس . فما ان كانت المرأة المصرية تتزوج من الفرنسى المسلم حتى تتزى بزي المرأة الفرنسية وتتخلق بخلقها وتتطبع بسلوكها الاجتماعى . وما دام الجبرتى لا يشير الى عامل القهر فلا احسب ان اعيان المصريين كانوا ليقبلوا الفرنسيين ازواجا لبناتهم مهما أشهروا اسلامهم الا اذا كانت هناك شريحة كبيرة من

الارستقراطية المصرية لا تجد غضاضة من مصاهرةالحكام ما دامت تجرى فى حدود الشرعية ، وهذا لا يتأتى مع المحافظة الشديدة ، وانما يدعو الى افتراض مجتمع من الاعيان متفتح لحضارة الفرنسيين قابل لقيمهم الاجتماعية والفكرية والسياسية واحسب ان الجبرتى الذى قبل ان يكون وزيرا فى عهد عبد الله جاك مينو ، بكل تحفظاته الاخلاقية هذه على تحرير المرأة ما كان ليتقبل ان يزوج بنته من ضابط فرنسى اعتنق الاسلام الا اذا اطمأن الى ان هذا الزوج سيحجب زوجته ويرعى فيها تقاليد البلاد فى ذلك العصر

فالواضح اذن ان المجتمع المصرى نحو ١٨٠٠ قد تبلورت فيه فئات اجتماعية على مستويات مختلفة كانت لا ترى بأسا من مخالطة الاوروبيين عامة والفرنسيين خاصة ، ولا ترى بأسا من تفهم وجهة نظرهم عن المرأة سواء فى موضوع السفور والحجاب او فى موضوع وضع المرأة فى الاسرة وفى المجتمع ، ولا سيما بالنسبة لوليها ابا كان او زوجا او اخا . ووصف الجبرتى لما أصابته بنات الارستقراطية المصرية او بنات « الاعيان » يومئذ يدل على انهن بلغن من الشوط مداه فى تحرير المرأة المصرية حيث خرجت المرأة المصرية الى دواوين الحكومة وأقدمت على مشاركة زوجها فى تصريف امور الناس وربما كان هذا المدى مقصورا على فئة اجتماعية محدودة العدد ، ولكنه كان ظاهرة اجتماعية غير مألوفة فى عهد الترك والماليك .

اما وصف الجبرتى لما كان يجرى من اشتراك المصريين فى مهرجانات وفاء النيل وفى حفلات الرقص والغناء والحفلات الساهرة بوجه عام ، فهو لا يوحى بأن المشـاركات فى هذا الاختـلاط كن من نفايات المجتمع ، فقد

كن يظهرون في « الملابس الفاخرة » و « الحلى والجواهر
المرصعة » مما يوحى بانهن كن من نساء الطبقات الميسورة

والجبرتي يرى ان اهم سبب من اسباب انجذاب
المصريات الى هذا النهج الفرنسى من الحياة القائم على
السفور وعلى اختلاط الجنسين هو ما لمسه من « خضوع »
الرجل للمرأة في المجتمع الفرنسى ، « ولو ضربته
بتاسومتها » . ولا شك ان المساواة النسبية بين المرأة
والرجل في المجتمع الفرنسى يومئذ وتقاليد الفروسية التي
توارثها الرجل الفرنسى في معاملته للمرأة الفرنسية أو ما
يسمونه « الكورتوازية » كانت بمثابة صدمة اجتماعية قوية
للمجتمع المصرى الذى انتهى يومئذ ولقرون سلفت على
سيادة الرجل المطلقة على المرأة ، وخضوع المرأة المطلق
للرجل « ولو ضربها بتاسومتها » . وليس عسيرا ان
نتصور الجبرتي أو أى مصرى عادى عام ١٨٠٠ يقف فاغرا
فاه من فرط الدهشة وهو يشاهد ضابطا فرنسيا يقبل
يد سيدة فرنسية أو يحيطها بمختلف مظاهر الرعاية
والاحتشاد ، ويحسب تقاليد الفروسية هذه عبودية
مطلقة . وهذه النظرة في الجبرتي الى العلاقة بين الجنسين
في المجتمع الاوروبى عامة والفرنسى خاصة تستحق
التسجيل ، لاننا سنجدها فيما بعد - بعد ثلاثين سنة
كاملة - في رفاعة الطهطاوى ، ربما بصورة مخففة لا انفعال
فيها ، ولكن الجوهر واحد على كل حال ، مما يدل على ان
تحرير المرأة كان مرير المذاق للمصريين المستمسكين
بالثقافة التقليدية وبالقيم التقليدية ، حتى ان بادروا منهم
الى اعتناق ضرورة الاخذ بأسس الدولة الحديثة

وربما كان اهم ما ورد في الجبرتي عن موضوع تحرير
المرأة هو تلك الفقرة التي تصور هرب « الجوارى السود »

من بيوت أسيادهم والتجائهن الى الفرنسيين طلبا للحرية،
« لما علمن رغبة القوم في مطلق الانثى » ، اى فى تحرير المرأة
كما تقول اليوم ، أو اطلاقها من عقالها . ويبدو ان هذه
الانطلاقة المفاجئة كانت مقترنة بالوان من المفامرة العنيفة ،
لأن الجوارى كن يلجأن الى نط الحيطان والخروج والدخول
من النوافذ شأن السجناء لكى يصلن الى منازل الفرنسيين
بل لقد بلغ من بغضهن لسادتهن انهن كن يرشدن الفرنسيين
الى المخابىء التى يكتز فيها أولئك السادة اموالهم كى
يصادروها الفرنسيون . وواضح من كلام الجبرتى عن رغبة
الفرنسيين فى « مطلق الانثى » ، ان الحملة الفرنسية حين
جاءت الى مصر جاءت ومعها أفكار الثورة الفرنسية عن
تحرير المرأة ، وانها روجت بين المصريين لهذه المبادئ ما
استطاعت الى ذلك سبيلا

كانت هناك اذن فئات عديدة من المجتمع المصرى نحو
١٨٠٠ فى كافة المستويات قد خالطت الفرنسيين اجتماعيا
وتشبهت بهم أو حاولت أن تتشبه بهم وقبلت دعوتهم الى
تحرير المرأة ومساواتها بالرجل نظريا وعمليا . ومن
العبث العايب أن نتصور بناء على ما قاله الجبرتى أن هذه
الدعوة ما جرت الا بين النساء الفاسقات فلا شك أن
المتفرنجات ، وهن بكل هذه الوفرة التى يصفها الجبرتى
الى حد استخدام تعبير « غالب » النساء ، كن نساء يعيشن
فى كنف رجال ، وانها لتكون صورة كاريكاتورية للعصر
حقا أن نتصور « غالب » نساء مصر وقد هجسرن دورهن
وفررن من رجالهن ولدن بمسكرات الفرنسيين . وانما
الذى يريد الجبرتى أن يصفه هو صورة فئات عديدة
لا شبهة فى كثرتها على كل المستويات فى المجتمع المصرى،
ما أن رفع عنهما نير الترك والمماليك ولبست نير

الفرنسيين ، حتى وجدت بين النيرين فرقا كبيرا وهو الفرق بين المستعمر الجاهل المتخلف الذى يعيش فى حضارة العصور الوسطى وفى ثقافة العصور الوسطى والمستعمر المتعلم المتقدم الذى يعيش فى حضارة العصر الحديث وفى ثقافة العصر الحديث . وقد كان الفرق بين النيرين واضحا أمام جميع المصريين ، ولكن الذى اختلفوا فيه هو أى النيرين أثقل وأى الغلين أحكم وأهلك . ولقد كانت هناك فئات فى المجتمع المصرى حنت الى نير التترك والماليك لاسباب مختلفة وكانت هناك فئات فى المجتمع المصرى قبلت نير الفرنسيين لاسباب مختلفة . وهذه الفئات وتلك كانت فيما يبدو قليلة العدد . أما الكثرة الغالبة من المصريين فهناك من شواهد التاريخ ما يدل على انها قبلت حضارة الغرب جزئيا أو كليا ولكنها رفضت نير الفرنسيين كما رفضت نير العثمانيين

وليس هنالك ما يدعو الى الظن بأن كل من خالط الفرنسيين أو حاكاهم أو قبل وجوها من حضارتهم قد فعل ذلك عن مجرد افتتان بأسلوب الحكم فى الحياة (وهو ظاهرة اجتماعية وانسانية) أو عن مصلحة ذاتية أو رغبة فى التزلف الى الحكم ، رغم أن استشراء المنتفعين سمة من سمات عصور الانتقال . ولا شك أن تحرير المرأة على النحو العملى هذا الذى وصفه الجبرتي كان « حركة » اجتماعية بالمعنى المألوف ، وتعبيرا عن رأى عام بين المثقفين وفى شرائح معينة من مختلف مستويات المجتمع المصرى بضرورة الانفتاح لهذه الحضارة الحديثة والقيم الاجتماعية الحديثة التى جاء بها الفرنسيون من أوروبا وأدركت بعض فئات المصريين انها السبيل الى نهضتهم وإلى خروجهم من ظلام العصور الوسطى

أنظر مثلا الى مأساة زينب البكرية ، بنت الشيخ خليل البكرى نقيب الاشراف أيام الحملة الفرنسية ، والى مأساة سيدة أخرى من سيدات ذلك العصر اسمها هوى ، والى مآسى نساء آخر ، قد رواها الجبرتنى فى تسعة سطور ولكن من يتأملها يجدها تمثل مأساة عصر كامل سقط بين حضارتين فدفع ثمنا رهيبا لاجترائه على تحدى القديم قبل انتصار الجديد . يقول الجبرتنى عن شهر يوليو ١٨٠١ تحت تاريخ شهر ربيع الاول سنة ١٢١٦ فى وصف الاحداث الزهيبه التى وقعت فى مصر أثر خروج الفرنسيين وعودة الاتراك العثمانيين الى احتلال البلاد :

« (وفى الثلاثاء رابع عشرينه) طلبت ابنة الشيخ البكرى ، وكانت ممن تبرجن مع الفرنسيين ، بمعينين (يقصد بمندوبين) من طرف الوزير (يقصد الوزير العثماني أو الصدر الاعظم) فحضرُوا الى دار أمها بالجودرية بعد المغرب وأحضروها ووالدها فسألوها عما كانت تفعله فقالت : انى تبت من ذلك ، فقالوا لوالدها ما تقول أنت ، فقال : أقول انى برىء منها ، فكسروا رقبتها . وكذلك المرأة التى تسمى هوى التى كانت تزوجت نقولا القبطان ثم أقامت بالقلعة وهربت بمتاعها وطلبها الفرنسيات وفتش عليها عبد العال وهجم بسببها عدة أماكن كما تقدم ذكر ذلك فلما دخل المسلمون (يقصد العثمانيين) وحضر زوجها مع من حضر ، وهو اسماعيل كاشف المعروف بالشامى ، أمنها وطمئنها وأقامت معه أياما فاستأذن الوزير فى قتلها فأذنه ، فخنقها فى ذلك اليوم أيضا ومعها جاريتها البيضاء أم ولده ، وقتلوا أيضا امرأتين من أشباههن » (« عجائب الآثار » ، ١٩٢/٣)

اما هذه البنت المسكينة ، زينب البكرية ، فقد جرت

الشائعات يومئذ بأنها كانت على صلة بيونابرت ، ولكن ليس هناك أى دليل أو سند تاريخى يثبت أنها كانت حقا عشيقته ، وربما كان كل ذنبها أنها « تبرجت » بلفة الجبرتى ، أى سمرت ولبست الفستانات والمناديل الملونة والطرح السكشمر وخالطت المجتمع الفرنسى المختلط وتشبهت بالفرنسيات ، وربما كان كل ذنب هذه الفتاة المسكينة التى كانت لا تتجاوز السادسة عشرة من عمرها حين جاء يونابرت الى مصر ، ان مظاهر الحضارة الاوربية خلبت لبها وجعلتها تتمرد على تقاليد بيئتها المحافظة ،

فاتخذوا منها بعد رحيل الفرنسيين وعودة العثمانيين كبش فداء انتقاما من تعاون أبيها مع الفرنسيين وقبوله ان يقوم نقيبا للاشراف فى ظلهم بعد فرار السيد عمر مكرم . ولعل من المهم أن نلاحظ ان الذى ساق زينب البكرية الى نهايتها الاسيفة كان الوزير العثمانى ورجاله كما ذكر الجبرتى وليس المصريين

وهذا الاب البائس المذعور الذى قدر عليه ان يسلم ابنته لمدينة الجزائر لم ينس يومئذ ما حل به وبآله أيام ثورة القاهرة الثانية ، حين حكم القاهرة من الشارع معسكر العثمانيين والفوغاء لفترة وجيزة وصفها الجبرتى وصفا مثيرا :

« واتهم الشيخ خليل البكرى بأنه يوالى الفرنسيين ويرسل اليهم الاطعمة فهجم عليه طائفة من العسكر مع بعض أوباش العامة ونهبوا داره وسحبوه مع اولاده وحریمه وأحضروه الى الجمالية وهو ماشى على اقدامه ورأسه مكشوفة وحصلت له اهانة بالغة وسمع من العامة كلاما مؤلما وشتما فلما مثلوه بين يدى عثمان كتحدا هاله ذلك واغتم غما شديدا ووعد به بخير وطيب خاطره وأخذه

سیدی أحمد بن محمود محرم التاجر مع حریمه الى داره
واکرمهم وکساهم واقاموا عنده حتى انقضت الحادثة »
(« عجائب الآثار » ۹۴/۳)

ولسنا هنا بسبیل محاكمة رجالات العصر وتحديد مدى
مسئوليتهم عن التعاون مع الفرنسيين او مع العثمانيين .
وتحديد دوافعهم الى ذلك ، وانما نحن امام مأسا انسانية
من افزع طراز . فالذى لا شك فيه ان الشيخ خليل
البكرى الذى عينه بونابرت نقيبا للاشراف من بعد فرار
السيد عمر مكرم مع المماليك الى بر الشام ، كان يخالط
كبار الفرنسيين ، ليس فقط سياسيا ، ولكن اجتماعيا
كذلك ، كما جرت كتب التاريخ انه كان محبا للحياة ،
وكان شرا به المفضل مزیجا من الكونياك والنبیذ البورجونى
المعتق يشربه حتى الغیوبة . وقد كانت تربطه ببونابرت ،
شأنه فى ذلك شأن الشيخ أبى الانوار السادات والشيخ
عبد الله الشرقاوى وغيرهما من كبار العلماء رابطة اللفة من
نوع ما ورابطة احترام متبادل ، ومجاملات اجتماعية
كالتزاور وما اليه . بل انه فى حالة الشيخ خليل البكرى ،
فانه تجاوز المجاملات الاجتماعية الى المجاملات الشخصية ،
فقد أثر عنه انه أهدى مملوكه الخاص رستم زاده الى
بونابرت ، وقد لازم هذا المملوك نابليون بقية حياته حتى
منفاه فى سانت هيلانة . واذا كان الشيخ خليل البكرى
مخالطا لصفوة المجتمع الفرنسى فى أيامه يومئذ ، فليس
هناك شك فى انه كان على علم بأن بنته زينب البكرية ،
وحریمه بوجه عام ، كن يخالطن نظائرهن من الفرنسيات
مخالطة اجتماعية ويتشبهن بهن ، ولم يكن خافيا عليه ان
المجتمع الفرنسى مجتمع مختلط ليس فيه « حریم » .
ففرجة بنته وحریمه اذن كانت بعلمه ورضاه . وليس

يُبعد انه قد ترامت اليه الشائعات عن علاقة زينب البكرية
ببونابرت

اما الفتاة البائسة الاخرى ، هوى ، وهي زوجة
اسماعيل كاشف المعروف بالشامى ، فقد كانت محنتها
لا تقل عن محنة زينب البكرية فظاعة . وقد روى الجبرتي
مأساتها على النحو التالى تحت تاريخ مايو سنة ١٨٠١
(محرم ١٢١٦ هـ)

« (وفي ثانى عشره) نزلت امرأة من القلعة بمتاعها
واختفت بمصر فاحضر الفرنسيين حكام الشرطة
والزموهم باحضارها وهذه المرأة اسمها هوى ، كانت
زوجة لبعض الامراء الكشاف ، ثم انها خرجت عن طورها
وتزوجت نقولا واقامت معه مدة ، فلما حدثت هذه
الحوادث (يقصد هزيمة الفرنسيين امام العثمانيين في
مشارف القاهرة برا وامام الانجليز في الاسكندرية بحرا)
جمعت ثيابها واحتالت حتى نزلت من القلعة وهي على
حمار ، ومتاعها محمول على حمار آخر ، فنزلت عند
بعض العطف واعطت المكارية الاجرة وصرفتهم واختفت .
فلما وقع عليها التفتيش واحضروا المكارية قالوا : لا نعلم
غير المكان الذى انزلناها به واعطتنا الاجرة عنده .

فشددوا على المكارية ومنعوهم من السروح وقبضوا على
اهل الحارة وحبسوهم . ثم احضروا مشايخ الحارات
وشددوا عليهم وعلى سكان الدور ، واعلموهم انه ان
وجدت المرأة في حارة من الحارات ولم يخبروا عنها نهبوا
جميع دور الحارة وعاقبوا سكانها . فحصل للناس غاية
الضجر والقلق بسبب اختفائها وتفتيش اصحاب الشرطة ،
وخصوصا عبد العال ، فانه كان يتنكر ويلبس زى النساء
ويدخل البيوت بحجة التفتيش عليها ، فيزعج ارباب

البيوت والنساء ، ويأخذ منهن مصالح ومصاغا ويفعل ما لا خير فيه ولا يخشى خالقا ولا مخلوقا » . (« عجائب الآثار » ١٧٧/٣ - ١٧٨)

وقد فشلت شرطة الفرنسيين في العثور عليها ، فلما دخلت عسكر العثمانيين القاهرة بعد ذلك بأسابيع ، وكان معهم زوج هوى السابق ، الذى كانت قد هجرته ، وهو أحد الامراء المماليك ، واسمه اسماعيل كاشف ، اهتدى هذا الزوج الى مكانها وطمانها على حياتها واستدرجها بالحيلة الى الاقامة فى داره أياما ، واستأذن الوزير العثمانى فى قتلها فاذن له ، فخنقها فى نفس اليوم الذى قتلت فيه زينب البكرية ، وخنق معها جاريتها البيضاء التى كان قد أنجب منها بحسب ما روى الجبرتى . ويبدو ان هذا التاريخ كان مخصصا لاعداد النساء « المتبرجات » اذ يذكر امرأتين أخريين « من أشباههن » قد أعدمتا أيضا فى ذلك اليوم

ولا شك ان هذه الحوادث الدموية ألقت الرعب فى قلوب عديد من النساء المتفرنجات . نفهم هذا من قول الجبرتى انه بعد انسحاب الفرنسيين واستتباب الامر فى ايدى الاتراك العثمانيين والمماليك لجأ كثير من هؤلاء النساء الى لبس الحجاب من جديد والزواج من الجنود العثمانيين اتقاء بطشهم وتأمينا لحياتهم . فالجبرتى يقول فى تاريخ اغسطس ١٨٠١ (ربيع الثانى ١٢١٦ هـ) :

« (وفى يوم الاثنين رابع عشرة) ، تودى على أن اهل البلدة لا يصاهرون العساكر العثمانية ولا يزوجونهم النساء . وكان هذا الامر كثر بينهم وبين اهل البلد ، وأكثرهم النساء اللاتى درن مع الفرنسيات ، ولما حضر العثمانية تحجبين وتنقبن وتوسط لهن أشباههن من

الرجال والنساء وحسنوهن للطلاب ورغبوا فيهن
الخطاب ، فأمهروهن المهور الغالية وانزلوهن المناصب
العالية »

(« عجائب الآثار » ٣ / ١٩٤)

وواضح من هذا ان السلطات العثمانية ما كانت لتحرم
هذه الزيجات لو انها كانت مجرد حالات فردية ، وانما
تفشيها هو الذى دعا الى التدخل . وواضح أيضا ان
أعمال العنف التى ارتكبت مع زينب البكرية وهوى زوجة
اسماعيل الكاشف ، وهما من علية القوم ، ومع غيرهما من
النساء المتفرنجات ، هى التى أثارت الذعر فى نفوس
النساء المتفرنجات ، وفى نفوس الرجال الاولياء عليهن ،
فسادرن وبادروا الى التخلّى عن الفرنجة والتظاهر
بالمحافظة ، بل وطلب الامان بالزواج من العثمانية ، اللهم
الا اذا افترضنا انه كانت هناك بين المصريين وقتئذ تجارة
منظمة واسعة للرقيق الابيض فى خدمة جيوش الاحتلال
من أى جنس كانت . والوصف الذى نجده فى الجبرتنى
لا يوحى بذلك ، وانما يوحى اصرار الجبرتنى على تصوير
حياة اليسر أو الثراء أو الترف التى كانت تحيط بهذه
الزيجات المختلطة ، انها كانت تتم بين الطبقات الموسرة
بوجه عام ، من « الأعيان » وغير الأعيان ، وليس بين
نفايات المجتمع

وأيا كان الامر فالخلاصة العامة لكل هذا هو انه من
المحقق ان بدايات حركة السفور فى مصر ، وحركة تحرير
المرأة بوجه عام ، يمكن تأريخها بعام ١٧٩٨ ، وهو عام
تشقق سور الترك العظيم الذى ضرب سياجا من حول
العالم العربى كله وحال دون اتصاله بالحضارة الاوروبية
اتصالا مباشرا ثلاثة قرون كاملة ، أى منذ أسس سليم

الاول امبراطورية العثمانيين ، فما ان اتصلت مصر وغيرها من بلاد المشرق العربى بالحضارة الاوروبية اتصالا مباشرا بمجىء بونابرت حتى بدأت تتلاطم فيها مختلف تيارات الفكر الحديث والنظم الاجتماعية الحديثة ، وكان في مقدمة هذه التيارات تيار السفور وتحرير المرأة . ولقد اندفق هذا التيار عنيفا اول الامر كما وصف الجبرتي بسبب وجود الفرنسيين في مصر بين ١٧٩٨ و ١٨٠١ ، فادى الى هذا التمرد الجماعى على حياة الحريم المتوارثة عن العثمانية ، ذلك التمرد الجماعى الذى جعل الجبرتي يتأفف من « تبرج النساء وخروج غالبهن عن الحشمة والحياء » بتأثير الفرنسيين

ومن يقرأ كتاب الاديب الفرنسى جيرار دى نرفال « رحلة في الشرق » (١٨٤٠ - ١٨٤١) ، يجد في الفصل المسمى « نساء القاهرة » وصفا لحالة المرأة المصرية نحو ١٨٤٠ ، وفيه صورة لمجتمع رواد مسرح في الموسيقى « تياترو ديل كايرو » اى تياترو القاهرة بالاطالية شاهد فيه جيرار دى نرفال كوميديا فرنسية خفيفة او فودفيل اسمها « مرسوم الفنانين » . وكان جمهور الصالة قوامه بعض الاجانب المحليين من ايطاليين واروام لابسين الطرابيش وبعض « موظفى الباشا » او بعض « ضباط الباشا » (النص هنا يحتمل التأويلين) جالسين في المقاعد الامامية ، اما اللوجات فكانت تفص بالنساء وكلهن في زى نساء الشرق وفي افخر ثياب وعليهن انفس الجواهر ، ولم تكن بينهن واحدة محجبة . ولم يرقه في ماكياج هؤلاء السيدات ان اجفانهن وخدودهن كانت مثقلة بأصباغ هجرتها اوروبيا منذ مائة عام ، كما ان ايديهن كانت مصبوغة بالحناء . ولم يكن هناك ما يميز اليونانية

عن الارمنية من اليهودية الا غطاء رأسها وطريقة تصفيف شعرها . يقول دى نرفال :

« وأخيراً ، فلم تكن بين الحاضرات امرأة واحدة تلبس حجاباً ، وبالتالي فلم تشهد العرض امرأة مسلمة بالمعنى الحقيقى ... »

« وعند انصرافى من المسرح لبست كل هؤلاء النساء الرافلات فى أفخر ثياب كساءهن الموحد ، وهو الحبرة المصنوعة من التافتا السوداء ، وغطين ملامههن بالبرقع الابيض ، وركبن حميراً على طريقة المسلمات الطيبات ، تضيء طريقهن مشاعل يحملها السياس »

اما طريقة « المسلمات الطيبات » التى يشير اليها جيرار دى نرفال ، فهى تعنى طريقة المصريات الطيبات ، فهو فى مكان آخر يقول ان نساء الاقباط فى ذلك العصر كن يتحجبن كالمسلمات . ولكن الذى يسترعى النظر فى وصفه لهذا المجتمع من رواد المسرح ان قوامه كان من الاجانب المحليين ، ولكن كانت بينهم فئات من المصريين من كبار الموظفين ، وان الاجانب المحليين رجلاً ونساء كانوا يتزويون بالزى المصرى الرسمى أو الزى التركى يومئذ ، فالرجال لبسوا الطربوش والنساء لبسن الحبرة والبرقع ، لا مجاملة للمصريين ولكن خضوعاً للبروتوكول العثمانى الذى كان سائداً فى بلاط الخديوى أو الوالى ممثل الباب العالى غير ان عبارة جيرار دى نرفال التى تقول بأن النساء اللواتى رآهن فى تياترو ديل كايرو لم يكن بينهن « امرأة مسلمة بالمعنى الحقيقى » ، عبارة غامضة ، فلقد يكون معناها ان كل الحاضرات كن من الاجنبيات المحليات ، ولقد يكون معناها ان الحاضرات من المصريات كن لا يمثلن المصريات فى شيء ، لخروجهن على تقاليد

المجتمع المصرى وانفصالهن فى صورة مجتمع صغير متفرنج
مبتوت الصلة بمجتمع الشارع الذى وصف دى نرفال
فيه النساء المتحجبات فى ملابسهن السوداء وكأنهن مجتمع
من الراهبات . والتخريج الاخير هو الأرجح فى نظرى لان
جيرار دى نرفال يذكر لنا ان رواد المسرح كن من الزوجات
المترفات أو من سيدات المجتمع اللواتى تحمل كل منها
ثروة زوجها حول جيدها أو على صدرها أو فى يدها ،
ماسا وأحجارا كريمة من عقود وبروشات وخواتم يخطف
بريقها الابصار . وهو مايوحى بأن موظفى الباشا قد
اصطحبوا عقائلهم وأجلسوهن فى اللوجات على عادة ذلك
العصر

ولكن أيا كان الامر فهذه الصورة التى رسمها جيرار
دى نرفال لنساء مصر نحو عام ١٨٤٠ ، قوامها بلفتته
« ان القاهرة ، بين مدن الشرق الأدنى ، هى المدينة التى
لاتزال فيها النساء أصرم تحجبا من سواها . ففى
استانبول أو ازمير يسمح المسلمون الابيض أو الاسود
أحيانا بالتكهن بملامح المسلمات الجميلات ، وقلما تودى
الأوامر المشددة الى حملهن على تكثيف هذا النسيج
الشفاف . فهن أشبه شىء براهبات رشيقات ذوات دلال
وهبن حياتهن لزوج واحد ، ومع هذا فليس يشقيهن
ان يحزن الرجال لذلك . أما مصر الوقورة التقية فهى
دائما بلد الالغاز والأسرار : فالجمال فيها يحيط نفسه ،
كما كان يفعل فى القديم ، بالاحجية والانتبة ، وهذه
النظرة الحزينة للحياة تصد الأوربي العابث فى غير عناء » .
هذه الصورة المحافضة التى رسمها جيرار دى نرفال
لنساء القاهرة فى ١٨٤٠ تختلف تمام الاختلاف عن الصورة
المعربة أو المنطلقة على أقل تقدير ، التى رسمها الجبرتى

لنساء القاهرة في ١٨٠٠ . ولكن يبدو أيضا من كلام دي نرفال ان القاهرة لم تكن دائما على هذه الدرجة من المحافظة والاحتشام . فهو يسجل ان الحياة في القاهرة كانت أكثر بهجة وبهرجا قبل مجيئه بسنوات قليلة ، وأقل التزاما بمكارم الأخلاق :

« أقول الجد : ان الاخلاقيات المصرية شيء ذو طابع خاص . فمن سنوات قليلة كانت الراقصات تتجول بحرية في المدينة ويملأن الاحتفالات العامة حيوية وينشرن المتعة في الكازينوهات والقهاوي . أما الآن فهن لا يستطعن الظهور الا في البيوت وفي الاحتفالات الخاصة ، والحريصون من الناس يجدون أقرب الى الاحتشام رقص هؤلاء الرجال ذوي الملامح الانثوية والشعر الطويل الذين يحاكون بأذرعهم وقوامهم ورقابهم العارية مفاتن الراقصات نصف المستورة فيحدثون أسوأ الاثر »

وهذا يوحى بأن نهاية عهد محمد علي وهزيمة مصر أمام الاستعمار العثماني والاوربي في أواخر الثلاثينات من القرن الماضي قد صاحبها انتفاض رجعي على حرية المرأة وصاحبه عودة عنيفة الى « مجتمع الرجال » وإلى « مجتمع الفلمان » الذي ورثته مصر عن العصر التركي المملوكي قبل اتصال مصر بحضارة أوروبا مباشرة سواء أيام الحكم الفرنسي أو في عهد محمد علي

فاذا رجعنا الى المؤرخ الآخر لعهد الحملة الفرنسية ، نقولا ترك (١٧٦٣ - ١٨٢٨) ، وهو أديب شامي ولد في دير القمر بجبل الدروز وعمل في خدمة الأمير بشير الشهابي ، وكان أجداده من اروام استانبول وانتقلوا الى الشام ، فان الصورة التي يرسمها للحياة الاجتماعية تحت الحكم الفرنسي لا تختلف كثيرا عن الصورة التي

رسمها الجبرتي ، ان لم تكن أشد منها محافظة لا من
الناحية الاخلاقية ولكن من الناحية الطبقية ، فهو يقول :
« فلهذا السبب صعب جدا دخول الافرنج على المصريين
في هذه الديار ولاسيما اذ كانوا يروا نساءهم وبناتهم
مكشوفين الوجوه مملوكين من الافرنج جهارا ماشيين
معهم في الطريق . نايمين قايمين في بيوتهم ، فكانوا
يكادوا ان يموتوا من هذه المناظر ، وناهيك تلك الخمامر
التي اشتهرت في كامل اسواق المدينة جهارا ، حتى وفي
بعض الجوامع أيضا هذه الروية والمنظر كانت تجعل
الاسلام يتنفسوا الصعداء ويطلبوا الموت في كل ساعة .
ولكن في مدة الفرنساوية كانت الناس الدون في احسن
حال ، من بياعين وشياليين وأرباب صنایع وحمير وسياس
وقوادين ونسبا خوارج ، وبالنسبة الاناس الادنيا
(يقصد الطبقات الشعبية) كانوا منشرحين وسببه كان
اطلاق الحرية . واما الشطر الثاني الاعلى والاوسط
(يقصد الطبقة العالية والطبقة المتوسطة) شديد التعب
جدا من كامل الملل لسبب وقوف الحال من عدم الداخل
والخارج . ولكن مع هذا جميعه ان هذه المملكة العظيمة
ما افتقرت الى شيء ، بل وفي كل هذه المدة كان موجود
بها ما يكفيها . » (« مذكرات نقولا ترك » ص ٣١)

هذه النظرة الطبقية الصريحة توحى بان الطبقات
الشعبية كانت أشد الطبقات مخالطة للفرنسيين ، ويليها
بحسب ماروي الجبرتي ، طبقة « الاعيان » من المصريين .
اما الطبقات الشعبية (« الاناس الادنيا » بالمعنى الطبقي
لا بالمعنى الاخلاقي ، اي الطبقة الدنيا) فيفهم من كلام
نقولا ترك ان دافعها الى هذا الاختلاط « اطلاق الحرية » .
واما طبقة الاعيان فيفهم من كلام الجبرتي ان دافعها الى

هذا الاختلاط كان تبادل المصالح . والحصيلة العامة لكل هذا أن مركز المحافظة والاحتجاج على بلبلة القيم المتوارثة نتيجة الحكم الفرنسي ، كان محوره الاساسى ابناء الطبقة المتوسطة . فاذا نحن فهمنا قاموس الجبرتي الاجتماعى على ضوء قاموس نقولا ترك الاجتماعى ، أدركنا أن مايردده الجبرتي من مفردات مثل « الاسافل » ، انما يراد به شيء قريب جدا مما نسميه اليوم « الفوغاء » و « الدهماء » وهم قوام الطبقات الفقيرة فى المجتمع ، أن كانت على حال سوية من العقل والوعى سمينها « الشعب » و « الجماهير » وأن كانت على حال مضطربة من العريضة والانفلات سمينها « الفوغاء » و « الدهماء » . وليس هناك من سبيل الى معرفة وضع هذه الطبقات الدنيا نحو ١٨٠٠ ، اكانت من جماهير الشعب أم من الفوغاء والدهماء الا بدراسة موضوعية للرأى العام المصرى يومئذ وموقفه من الاستعمار التركى المملوكى ومن الاستعمار الفرنسى جميعا

٣ - الجبرتي وحكم القانون

الجبرتي اذن هو اول مفكر في مصر الحديثة نستطيع ان نستخلص من آثاره موقفه من حضارة الغرب بصفة عامة ومن الفلسفات السياسية والاجتماعية التي كانت تتصارع في عصره ، ولا سيما كما شاهدها معلنة في بيانات الحملة الفرنسية او مطبقة في التنظيمات السياسية والاجتماعية التي استحدثتها هذه الحملة وللجبرتي أهمية خاصة لانه وقف من أحداث هذه الفترة وتياراتها موقفين : موقف المؤرخ المفكر ، وموقف الوزير المسئول ، لانه اشترك في عضوية الديوان الذي أنشأه عبد الله مينو

اما استقبال الجبرتي للحملة الفرنسية وما جاءت به من نظم وأفكار سياسية واجتماعية جديدة ، فيمكن أن نتبعه من خلال وصفه لأحداث أوائل القرن التاسع عشر وتعليقاته عليها ، وهي لاتتخذ صورة تحليل منظم وانما تتخذ صورة تلوين الأحداث بآرائه ومعتقداته أو بآراء معاصريه ومعتقداتهم وهو يبدأ كلامه عن سنة ١٧٩٨ (١٢١٣ هـ) عام نزول الفرنسيين أرض مصر في بداية الجزء الثالث « من عجائب الآثار » بقوله :

« وهي أول سنى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشرور

وترادف الامور وتوالى المحن واختلال الزمن وانعكاس
المطبوع وانتقال الموضوع وتتابع الاهوال واختلاف
الاحوال وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب
وتواتر الاسباب وما كان ربك مهلك القرى بظلم واهلها
مصلحون »

واللافت للنظر هو استدراك الجبرتي الاخير على وقوع
الكارثة ، ففيه معنى استحقاق اهل مصر لما نزل بهم من
محنة الفوز الاجنبى . غير انه من الصعب ان يحكم ان
كان الجبرتي بهذه العبارة يشير الى فساد المجتمع
المصرى قبل الحملة الفرنسية والى ما اشاعه الاتراك
والمماليك بالذات في عهد مراد بك وابراهيم بك من طغيان
وظلم وسلب ونهب واستباحة لأرواح البشر وكرامتهم ،
بما جعل حكم الفرنسيين في نظره أقل ظلما وأقرب الى
فكرة العدالة من حكم الاتراك والمماليك ، أم أن كلامه
قصد به أن يكون شاهدا على قبر الامبراطورية التركية
المملوكية معبرا عن فلسفة في التاريخ مشابهة لفلسفة
المؤرخ أوروسيوس مسطر نعى الامبراطورية الرومانية
من قبل ، وهى فلسفة ترى في انهيار الامبراطوريات نوعا
من القصص الالهى الذى ترتبه العناية الالهية للأمم
والشعوب حين يشتد بغيها ويستشرى فسادها وتكثر
آثامها ويضيع ايمانها فتبتعد كثيرا عن مدينة الله . وكلا
الفرضين جائز لأن الصفحات السوداء التى خصصها
الجبرتي في الجزء الثانى لحكم مراد بك وابراهيم بك
لاتترك مجالا للشك فى أن الجبرتي كان يكن لذلك العهد
مقتنا لا مزيد عليه ، فلا يذكر فيه أثرا واحدا لبارقة
بيضاء او لوميض خير جل بمصر والمصريين ، كما أن
نظرية القصص الالهى على فساد الامم جزء لا يتجزأ من

كل تفكير ديني أصيل ، وهو المرادف الروحي لما نسميه
اليوم الحتمية التاريخية

وإذا أردنا أن نعرف مدى تأثير الجبرتي بالفكر
السياسي والاجتماعي الذي دخل مصر أو نشأ منها نتيجة
للحملة الفرنسية فيمكننا استقاء ذلك من جملة أمور في
كتابات ، وأهمها موقفه من الفرنسيين عامة ومن
التنظيمات والقوانين والعادات والعلوم والفنون
والاصلاحات التي استحدثوها ، ثم موقفه من الفرنسيين
كبلاد وطني بالقياس الى موقفه من الترك والماليك كبلاد
وطني . ويخيل الى أننا نستطيع أن نطمئن الى اقواله
نظرا لما نلمسه فيه من الاجتهاد للموضوعية في أحكامه .
ومنه أيضا نستطيع أن نستخلص موقف المصريين من
كل هذه الاشياء ، في حدود تصور الجبرتي وعلمه ، وهو
يمثل على الاقل وجها من وجوه هذه الصورة المعقدة
وبوجه عام نستطيع أن نحكم أن الجبرتي المفكر كان
يجنح الى جملة معتقدات في مقدماتها :

(١) ان الحكم الفرنسي رغم شروره الكثيرة وضرورة
رفضه كان في كثير من وجوهه أفضل للمصريين من الحكم
الملوكي ومن الارهاب التركي وقد نص على هذا صراحة
في مواضع قليلة ، ولكنه اوحى به ضمنا في المقارنات
الضمنية الكثيرة التي ساقها في « عجائب الآثار »

(٢) انه بوجه عام كان يبغض الثورات التي تحكمها
الفوضى والمهيجون المحترفون وتشيع فيها اعمال العنف
وسفك الدماء والسلب والنهب حتى ولو كانت باسم
الوطنية او الجهاد الديني

(٣) انه كما كان يقظا الى اعمال الارهاب والاستغلال
التي قام بها الفرنسيون كان أيضا يقظا الى اجتهادهم في

اقامة العدالة تشريعا وتنفيذا بطريقة لم يألفها المجتمع
المصرى فى عهد الممالك ، ولعل هذا الجانب فى الجبرتى
من اوضح جوانبه

(٤) من صفحات الجبرتى نستطيع ان نستخلص
موقف الراى العام ، او شرائح كبيرة منه فى نظام الحكم
الذى اقامه الفرنسيون ، ولاسيما التنظيمات السياسية
والادارية والقضائية

(٥) من صفحات الجبرتى نستطيع ان نستخلص
مااستحدثه الفرنسيون فى نظام الحكم بمصر ، ومدى السلطة
التي كان يتمتع بها الوزراء والحكام المصريون ، وما هو
صورى منها وما هو حقيقى ، ومدى مسئولية السلطات
العسكرية الفرنسية امام المجالس النيابية المصرية التى
انشأوها

اما بالنسبة لراى الجبرتى فى المفاضلة بين الطبقات
الحاكمة فى البلاد ، فهو يذكر ان الكشف او السناجق
أى حكام الاقاليم الذين انتقلوا من خدمة الممالك الى
خدمة الفرنسيين كانوا أشد ظلما من ساداتهم الجدد فبعد
ثورة طنطا والمحلة الكبرى وفرض الغرامات على أهلها
يحدثنا الجبرتى عن « التعنت عليهم وتسلب طوائف
الكشوفية التابعين لهم الذين هم اقبح فى الظلم من
الفرنسيين ، بل ومن العرب فانهم معظم البلاء ايضا .
فانهم هم الذين يعرفون دسائس أهل البلاد ويشيعون
أحوالهم ويتجسسون على عوراتهم ويقسرون بهم » .
(١١٢/٣) . ويذكر الجبرتى انه بعد اخماد ثورة القاهرة
الثانية فر كثير من القاهريين الى القرى فقطع العرب
عليهم الطريق وجردوهم من كل شئ حتى من ثيابهم ،
فاضطر اكثرهم الى العودة الى القاهرة ، وفى هذا يقول

الجبرتي : « واذا اراد الانسان ان يفر الى ابعد مكان وينجو بنفسه ويرضى بغير ابناء جنسه لا يجد طريقا للذهاب وخصوصا من الملاحين الاعراب الذين هم اقبح الاجناس وأعظم بلاء محيط بالناس وبالجملات فالامر عظيم والخطب جسيم ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم » .
(١١٠-١١١/٣) فأعراب مصر كانوا في أيام الجبرتي كما كانوا في أيام فولني ، جماعات مسلحة لا عمل لها الا النهب والسلب تعيش بغير رابط يربطها بالحركات الوطنية التي كانت تجتاح مدن مصر وريفها

اما الوجه الاخر من الصورة ، وهو سلوك الفرنسيين السياسي والاداري فالجبرتي ينص بوضوح على انه كان ذا طابعين : طابع الارهاب الفظيع والتنكيل كلما شبت ثورة او اضطراب ، وطابع العدالة وسيادة القانون ، وهذا يسود في فترات الاستقرار السياسي . امثلة هذا كثيرة الى درجة تلفت النظر وتوحى بأن الجبرتي انما كان يتوخى أن يعقد مقارنات ضمنية بين هذا الاسلوب في الحكم وبين ما الفسه المصريون تحت الحكم التركي المملوكي من حكم القوة الفاشمة السافرة التي لم تتسرب اليها فكرة القانون

ومن الامثلة التي لفتت نظر الجبرتي ان الفرنسيين لم يعملوا بنظام السخرة الذي كان شائعا في العهد التركي المملوكي . ففي قيامهم باقامة منشاتهم يذكر الجبرتي نموذجا لذلك ، وهو بناء الطريق الكبير المحفوف بالاشجار « بحيث صارت طريقا ممتدة من الازبكية الى جهة قبة النصر المعروفة بقبة العرب جهة العادلية على خط مستقيم من الجهتين وقيدوا بذلك أنفارا منهم يتعهدون تلك الطريق ويصلحون ما يخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس

وحوافر الخيول والبغال والحمير وفعلوا كل هذا الشغل الكبير والفعل العظيم في أقرب زمن ولم يسخروا أحدا في العمل بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن أجرتهن المعتادة ويصرفونهم بعد الظهر ويستعينون في الأشغال وسرعة العمل بالآلات القريبة المأخذ السهلة التنساول المساعدة في العمل وقلة الكفاية .. كاستعمال العربات ذات العجل لنقل التراب بدلًا من النقل اليدوي البحت في الفلقان والقصاع الخ

ومن الامثلة التي يسوقها الجبرتي على توخي الفرنسيين احترام القانون ما ذكره من اعدام بعض جنودهم بسبب قيامهم بأعمال السطو ، او بتعبير الجبرتي : « استهمل شهر شعبان ١٣١٣ هـ (١٧٩٨) بيوم الثلاثاء فيه قتلوا ثلاثة انفار من الفرنسيين وبندقوا عليهم بالرصاص بالميدان تحت القلعة قيل انهم من المتسلقين على الدور » - (٣٩/٣) ومنها أيضا ما ذكره ، وهو من نص بيان الديوان أو مجلس الوزراء الوارد في الجبرتي ، تنويهها بعقوبات بونايرت للخارجين عن القانون حتى ولو كانوا من جنسه أو من ملته : « وقد اقتص من عسكره الدين اساءوا بمنزل الشيخ محمد الجوهري وقتل منهم اثنين بقراميدان وانزل طائفة منهم عن مقامهم العالي الى أدنى مقام لان الخيانة ليست من عادة الفرنسيين خصوصا مع النساء الارامل فان ذلك قبيح عندهم لا يفعله الا كل خسيس ووضع القبض بالقلعة على رجل نصراني مكاس لانه بلغه انه زاد المظالم في الجمر ك بمصر القديمة على الناس ففعل ذلك بحسن تدبيره ليمنع غيره من الظلم » (٤٢/٣) ومثله أيضا قول الجبرتي ان الفرنسيين عاقبوا بعض جواسيسهم لنقلهم أخبارا غير صحيحة : « (في

يوم الثلاثاء) سابعه انتدب للنميمة ثلاث من النصارى
الشوام وعرفوهم ان المسلمين قاصدون الوثوب على
الفرنسيين فى يوم الخميس تاسعه فارسل قائمقام خلف
المهدى والاغا فاحضرهما وذكر لهما تلك فقالا له هذا كذب
لا اصل له وانما هى نميمة من النصارى الشام فقبطوا
عليهم وسجنوهم بالقلعة حتى مضى يوم الخميس فلم
يظهر صحة ما نقلوه فابقاهم فى الاعتقال « (٤٥/٣) او
قوله : « ونبهوا ايضا بالمناداة فى اول رمضان بان نصارى
البلد يمشون على عادتهم مع المسلمين اولا ولا يتجاهرون
بالاكل والشرب فى الاسواق ولا يشربون الدخان ولا شيئا
من ذلك بمرأى منهم كل ذلك للاستجلاب لخواطر الرعية »
(٤٥/٣) والجبرتى يقط الى مغزى هذا السلوك السياسى
يطنب فى وصف دوافعه الحقيقية ، وهى تظاهر الفرنسيين
باحترام شعور المصريين دينيا كان او اجتماعيا كسببا
لودهم وتقربا الى نفوسهم حتى يسلس قيادهم سياسيا .
ولكن هذا لا يمنع ان الفرنسيين نقلوا مع ما نقلوا معهم
الى مصر فكرة مساواة الناس امام القانون : ومن امثلة
ذلك القانون الذى اصدروه ، وهو انه « تحتم ويلزم صاحب
كل خمارة او وكالة او بيت الذى يدخل فى محله ضيف
او مسافر او قادم من بلدة او اقليم ان يعرف عنه حالا
حاكم البلد ولا يتاخر عن الاخبار الا مدة اربعة وعشرين
ساعة يعرفه عن مكانه الذى قدم منه وعن سبب قدومه
وعن مدة سفره ومن اى طائفة او ضيفا او تاجرا او
زائرا او غريبا مخاصما لابد لصاحب المكان من اوضح
البيان والحدرد ثم الحدرد من التلبيس والخيانة واذا لم
يقع تعريف عن كامل ما ذكر فى شأن القادم بعد الاربعة
وعشرين ساعة باظهار اسمه وبلده وسبب قدومه يكون

صاحب المكان متعديا ومذنبا وخائنا وموالسا مع الممالك .
ونخبركم معاشر الرعايا وأرباب الخماير والوكائل ان
تكونوا ملزومين بفرامة عشرين ريالاً فرانساً في المرة
الاولى واما في المرة الثانية فان الفرامة تضاعف ثلاث
مرات . ونخبركم ان الامر بهذه الاحكام مشتركة بينكم
وبين الفرنسيين الفاتحين للخماير والبيوت والوكائل
والسلام » (٥٢/٣ - ٥٣)

ويلاحظ ان كثيرا من القوانين التي أصدرها الفرنسيون
في مصر لم تكن مجرد قوانين طوارئ ، بل كانت قوانين
معمولا بها في فرنسا ذاتها ، ومنها هذا القانون الخاص
بتسجيل نزلاء الفنادق والبنسيونات والاطار عنهم ،
ومنها قوانين الكارنتينة (٥٢/٣) وقوانين الشهر العقاري
وتسجيل المواليد والوفيات وعقود الزواج (١٤٣/٣) ،
ودفن الموتى خارج المدينة بدلا من الحيشان او الخرابات
بداخل المدينة (٢٠/٣) ومنها قوانين اقتضتها الحضارة
الحديثة ، كإضاءة المصابيح امام البيوت والدكاكين ،
وكنس الشوارع وتبخير المنازل وتهوية المفروشات
والإبلاغ عن المرضى الخ . . . واهم من كل هذا مبدأ « نشر »
القوانين والاحكام كشرط لنفاذها باستعمال الملصقات في
الميادين وعلى رؤوس الشوارع والحواري ، لعدم وجود
« جريدة رسمية » وقتئذ وكبديل لنظام المنادى الذي
لم تكن العصور الوسطى تعرف سواه فقارىء الجبرتي
يرى بكل وضوح ان عملية النشر هذه لم تكن قاصرة على
البيانات او الانذارات السياسية او العسكرية ، بل كانت
تشمل ايضا ، وبصفة أساسية ، القوانين واللوائح
والاحكام سواء اكانت صادرة من السلطات الفرنسية
مباشرة أم من أجهزة الحكم المصرية كمجلس الوزراء

(الديوان الخصوصي) او البرلمان (الديوان العمومي)
وأهم من كل هذا الوقفة الطويلة التي وقفها الجبرتي
أمام محاكمة سليمان الحلبي قاتل كليبر وظهر فيها
دهشته وأعجابه من الطريقة التي يجري بها الفرنسيون
محاكماتهم . وقد أورد الجبرتي كافة وثائق القضية
بنصها : « وقد كنت أعرضت عن ذكرها لطولها وركاكة
تراكيبها لقصورهم في اللغة ثم رأيت كثيرا من الناس
تشوق نفسه الى الاطلاع عليها لتضمنها خبر الواقعة
وكيفية الحكومة ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام
من هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين
وكيف وقد تجارى على كبيرهم ويعسوبهم رجل أفاقي
أهوج وغدره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله
وقتل من اخبر عنهم بمجرد الاقرار بعد أن عثروا عليه
ووجدوا معه آلة القتل مضمخة بدم ساري عسكرهم
وأمرهم بل رتبوا حكومة ومحاكمة واحضر القاتل وكرروا
عليه السؤال والاستفهام مرة بالقول ومرة بالعقوبة ثم
احضروا من اخبرهم وسألوهم على انفراد ومجتمعين ثم
نقدوا الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم واطلقوا مصطفى
أفندي البرصلى الخطاط حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه
عليه قصاص كما يفهم جميع ذلك من فحوى المسطور
بخلاف ما رأيناه بعد ذلك من افعال أوباش العساكر الذين
يدعون الاسلام ويزعمون أنهم مجاهدون وقتلهم الانفس
وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم
الحيوانية » (١١٧/٣)

وأهم ما لفت نظر الجبرتي في محاكمة سليمان الحلبي
هو احاطة المحاكمة بكافة ضمانات العدالة ، واكتشافه أن
الاجراءات الجنائية لها قوانين تنظمها وقد اورد النص

الخاص بتشكيل محكمة عسكرية كل أعضائها من الجنرالات للنظر في هذه القضية وتعيين مدع عام ومحام للمتهمين يسميه الجبرتي « الوكيل » (وكيل الجمهور)

كما أورد تقرير الطبيب الشرعي (الباش حكيم) والجراح (الجرايحي) عن إصابات كليبر وسبب وفاته ، وشهادة الشهود وكل ما ورد بملف القضية من استجوابات في محضر التحقيق (س و ج) للفاعل الأصلي ولشركائه وكل ما ورد على لسانهم في التحقيق فرادى وعند إجراء « المواجهة » وإجراء توقيع « المتهمين » كل على أقواله في التحقيق ، ومداولة القضية ، والنطق بالحكم ، وتنفيذ الحكم وطريقته ، وأسباب تبرئة مصطفى أفندي البورصلي كل هذا مع تدوين لكافة ما اشتمله ملف القضية ونشره في خمسمائة نسخة باللفات الثلاث الفرنسية والعربية والتركية

ومن الأمور الهامة التي أهتم الجبرتي بإبرازها « علنية المحاكمة » : ومنها أيضا أنه بعد قراءة قرار الاتهام « أمر ساري عسكر رينيه بحضور المتهمين المذكورين قدام القضاة وهم من غير قيد ولا رباط بحضور وكيلهم والابواب مفتحة قدام كامل الموجودين » (١٣٢/٣) لمناقشة المتهمين: ومما ابرزه الجبرتي ان استجواب سليمان الحلبي ظلل يأخذ الطريق القانوني رغم اصراره على الإنكار فلما لم تجد معه الوسائل القانونية جرى ضربه « على عادة أهل البلاد » ليعترف فاعترف . وواضح من السياق أن العرف في مصر أيام الترك الممالك كان يقوم على تعذيب المتهمين لاستخلاص الاعترافات منهم

واهتمام كثير من الناس بالاطلاع على وثائق محاكمة سليمان الحلبي ، ذلك الاهتمام الذي دعا الجبرتي كما ذكر

الى اثبات نصها في « عجائب الآثار » يدل على أن الجبرتي لم يكن وحده في العجب والاعجاب بنظام القضاء الجديد الذي لم يالفه المصريون ، بل كان هناك رأى عام قد بدأ يتكون في أيامه ، بتأثير هذا الاحتكاك بأجهزة الدولة الحديثة التي دخلت مصر مع الحملة الفرنسية ، رأى عام يستنكر اعدام الناس بلا محاكمة ولو كانوا من الاعداء السياسيين ، ويندد كما ندد الجبرتي بما يسميه « أفعال أوباش العساكر الذين يدعون الاسلام ويرغمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس وتجاريهم على هدم البنية الانسانية بمجسرد شهواتهم الحيوانية مما سيتلى عليك بعضه بعد » . وأفعال الأوباش هذه — كانت اعمال الانتقام الفوغائية التي نفذها الترك والمماليك في آلاف من المصريين بعد خروج الفرنسيين بشبهة التعاون معهم دون محاكمة من كل ما فصله الجبرتي في « عجائب الآثار »

ولا يقل أهمية عن محاكمة سليمان الحلبي موقف بونابرت من تعيين قاضى مصر بعد انحياز القاضى الى معسكر الاتراك والمماليك . وكان منصب « قاضى المعسكر » هذا أكبر سلطة قضائية في البلاد وكان قبل بونابرت من تعيينات سلطان تركيا ، فولى بونابرت ابنه ملا زاده مكانه مؤقتا ثم عزله وقبض عليه بسبب تأزم الموقف بينه وبين الترك والمماليك في حملته على سوريا . وكتب بونابرت الى أعضاء الديوان بهذا العزل « وانه وجه اليكم أن تقتنعوا وتختاروا شيخا من العلماء يكون من أهل مصر ومولودا بها يتولى القضاء ويقضى بالاحكام الشرعية كما كانت الملوك المصرية يولون القضاء برأى العلماء للعلماء » (٧٢/٣)

ويلاحظ من هذا اصرار بونابرت على تمصير وظيفة قاضى القضاة من ناحية وعلى أن يكون شغل الوظيفة

بالانتخاب من كبار العلماء . وقد حاول أعضاء الديوان ان يتوسطوا للافراج عن ابن القاضي المعزول ولرده الى منصبه بحجة انه « انسان غريب ومن اولاد الناس الصدور وان كان والده وافق كتخدا الباشا في فعله فولده مقيم في امانكم والمرجو انطلاقه وعوده الى مكانه » . كذلك توسط له الشيخ السادات ، ولكن بونابرت اصر على موقفه من عزل ملا زاده واكتفى بالافراج عنه وانتخب العلماء المصريون الشيخ أحمد العريشى تنفيذا لامر بونابرت وحاولوا من جديد اقناع بونابرت شخصيا بذلك فلم يتزحزح عن موقفه ، وكتب بونابرت الى الديوان الرسالة التالية ونشرت على الناس في الملصقات كالمعتاد

« الى محفل الديوان من حضرة سارى عسكر الكبير بونابرته امير الجيوش الفرنسية محب اهل الملة المحمدية خطابا الى السادات العلماء انه وصل الينا مكتوبكم من شأن القاضي نخبركم ان القاضي لم أعزله وانما هو هرب من اقليم مصر وترك أهله وأولاده .وخان صحبتنا من المعروف والاحسان الذى فعلناه معه وكنت استحسننت ان ابنه يكون عوضا عنه في محل الحكم في مدة غيبته ويحكم بدله ولم يكن ابنه قاضيا متوليا للاحكام على الدوام لانه صغير السن ليس هو اهلا للقضاء فقلتم ان محل حكم الشريعة خال الان من قاض شرعى يحكم بالشريعة واعلموا انى لا أحب مصر خالية من حاكم شرعى يحكم بين المؤمنين فاستحسننت ان يجتمع علماء المسلمين ويختاروا باتفاقهم قاضيا شرعيا من علماء مصر وعقلائهم لاجل موافقة القرآن العظيم باتباع سبيل المؤمنين وكذلك مرادى أن حضرة الشيخ العريشى الذى اخترتموه جميعا أن يكون لابسا من عندى وجالسا في المحكمة وهكذا كان فعل الخلفاء في العصر

الأول باختيار جميع المؤمنين . . واثم يا أهل الديوان
تهدون الناس إلى الصواب والنور من جنابكم لأهل العقول
وعرفوا أهل مصر أنه انتقضت وقرغت دولة العثملى من
أقاليم مصر وبطلت أحكامها منها وأخبروهم أن حكم العثملى
أشدّ تعباً من حكم الملوك وأكثر ظلماً والعاقل يعرف أن
علماء مصر لهم عقل وتدبير وكفاية وأهلية للأحكام الشرعية
يصلحون للقضاء أكثر من غيرهم فى سائر الأقاليم وأنتم
يا أهل الديوان عرفونى عن المنافقين المخالفين أخرج من
حقهم لأن الله تعالى أعطانى القوة العظيمة لأجل ما أعاقبهم
فإن سيفنا طويل ليس فيه ضعف ومرادى أن تعرفوا أهل
مصر أن قصدى بكل قلبى حصول الخير والسعادة لهم
مثل ما هو بحر النيل أفضل الأنهار وأسعدّها كذلك أهل
مصر يكونون أسعد الخلائق جميعاً باذن رب العالمين
والسلام « (٧٣/٣)

ورغم لغة الترغيب والترهيب التى استعملها بونابرت،
نستطيع أن نجد مبدأين جديدين استقرا فى النظام
القضائى المصرى فى عهد الحملة الفرنسية أولهما تمصير
أكبر منصب قضائى فى البلاد وأعلى سلطة مدنية وروحية
فيها. وثانيهما مبدأ انتخاب رئيس السلطة القضائية بدلاً من
تعيينه ، وهو منصب شبيه بمنصب مفتى الديار المصرية ،
ولكن بسلطات كاملة على كل ما يتصل بشئون الشريعة
والقضاء فى زمن كانت كل القوانين فيه مستمدة من أحكام
الشريعة . وقد أثار بونابرت بقوله « وهكذا كان فعل
الخلفاء فى العصر الأول باختيار جميع المؤمنين » مبدأ
خطيراً فى أصول الحكم لم يكن المصريون يجترئون على
التفكير فيه ، أو على الأقل على المجاهرة به ، وهو أن نظام
الحكم فى الإسلام كان نظاماً جمهورياً يقوم على الانتخاب

أما قول بونابرت أنه يرى أن يكون قاضي القضاة « لابسا من عنده » فهو يقصد أنه لا يكون « لابسا » من عند الباب العالي . و « اللبس » هو الرمز لقرار تقليد السلطة الذي يسمى في العرف الدستوري الأوروبي Investiture ، وهي كلمة في اشتقاقها معنى اللبس كما في العريسة ، وصورته المادية في طقوس تقليد السلطة نجدتها في الجبرتي حين يقول عن الشيخ العريشي « فلما أصبح يوم الجمعة عملوا جمعية (يقصد اجتماعا) في منزل دوجا قائمقام وركبوا صحبته الى بيت ساري عسكر (يقصد بونابرت) ومعهم الشيخ أحمد العريشي فألبسوه فروة مشمعة وركبوا جميعا الى المحكمة الكبيرة بين القصرين » (٧٣/٣) . وقد ذكر الجبرتي لبونابرت سابقة أخرى في « تلبيس » زعماء المصريين ، أنه بعد انتخاب الشيخ الشرقاوي رئيسا للديوان (أي رئيسا لمجلس الوزراء) البسه بونابرت الطيلسان المثلث الألوان ، فما كان من الشيخ الشرقاوي إلا أن خلعه وقذف به على الأرض متأففا . واصرار بونابرت على اللباس الرؤساء المصريين هو بمثابة تأكيد لوضعه بوصفه السلطة العليا في البلاد بدلا من سلطان تركيا الذي كان أيضا خليفة المسلمين ، وقبول اللبس من بونابرت يتضمن اعترافا بأنه صاحب السلطة العليا لا سلطان تركيا . ولا شك أن الزعماء المصريين كانوا يدركون مغزى هذه الرموز والا لما أحسوا بكل هذا الحرج الذي وصفه الجبرتي حين فرض عليهم لبس الكوكارد ، رمز الثورة الفرنسية (١)

(١) « (وفيه) طلب ساري عسكر بونابارته المشايخ فلما استسقروا عنده نهض بونابارته من المجلس ورجع ويده طيلسانات ملونة بثلاثة

أما موقف الجبرتي من الثورة وأعمال العنف فواضح من وصفه لثورتى القاهرة ، ولمختلف الفتن التى نشبت بمصر ابان الحكم الفرنسى . فهو دائما يقرن قيام الثورات بانحرافها عن اهدافها الاصلية وتحولها الى السلب والنهب وسفك دماء الابرياء . ففى ثورة القاهرة الاولى يقول الجبرتي « وخرجت العامة عن الحد وبالفوا فى القضية بالعكس والطرده وامتدت أيديهم الى النهب والخطف والسلب فهجموا على حارة الجوانية ونهبوا دور النصارى

ألوان كل طيلسان ثلاثة عروض أبيض وأحمر وكحلى فوضع منها واحدا على كتف الشيخ الشرقاوى فرمى به الى الارض واستعفى وتغير لونه واحتد طبعه فقال الترجمان يامشايع انتم صرتم احبابا لسارى عسكر وهو يقصد تعظيمكم وتشريفكم بزيه وعلامته فان تميزتم بذلك عظمتكم العساكر وصار لكم منزلة فى قلوبهم فقالوا له لكن قدونا يضيع عند الله وعند اخواننا من المسلمين فاهتظ لذلك وتكلم بلسانه وبلغ منه بعض المترجمين انه قال عن الشيخ الشرقاوى انه لا يصلح للرياسة ونحو ذلك فلاطفه بقية الجماعة واستعفوه من ذلك فقال ان لم يكن ذلك فلازم من وضعكم الجوار (يقصد الكوكارد) فى صدوركم وهى العلامة التى يقال لها الوردة (يقصد الروزيت) فقالوا امهلونا حتى نتروى فى ذلك واتفقوا على اثنى عشر يوما (وفى ذلك) الوقت حضر الشيخ السادات باستدعاء انصافهم منصرفين فلما استقر به الجلوس بش له وضاحكه سارى عسكر ولاطفه فى القول الذى يعربه الترجمان وأهدى له خاتم الماس وكلفه الحضور فى الغد عنده واحضر له جوكر اوثقه بفراجه فسكت وسأيره وقام وانصرف فلما خرج من عنده رفعه على أن ذلك لا يخل بالدين (وفى ذلك اليوم) نادى جماعة القلقات على الناس بوضع العلامات المذكورة المعروفة بالوردة وهى اشارة الطاعة والمحبة فانف غالب الناس من وضعها وبعضهم رأى أن ذلك لا يخل بالدين اذ هو مكره وربما ترتب على عدم الامتثال الضرر فوضعها ثم فى عصر ذلك اليوم نادوا بابطالها من العامة والزموا بعض الاعيان ومن يريد الدخول عندهم لحاجة من الحاجات بوضعها فكانوا يضعونها اذا حضروا عندهم ويرفعونها اذا انفصلوا عنهم وذلك ايام قليلة وحصل مايتى ذكره فتركت » . (١٧/٣)

الشوام والاروام وما جاورهم من بيوت المسلمين على
التمام وأخذوا الودائع والامانات وسبوا النساء والبنات»
(٢٥/٣) وأسهب الجبرتي في وصف دور الزعر
والحرافيش في اشاعة الفوضى

ولكن ما حدث في ثورة القاهرة الاولى لا يقاس في شيء
الى ما حدث في ثورة القاهرة الثانية ، لان ثورة القاهرة
الاولى كانت فيما يبدو ثورة وطنية خالصة قامت احتجاجا
على نظام الضرائب ورسوم التسجيل الذي وضعه
الفرنسيون وكان زمام الموقف فيها الى حد كبير في يد
المصريين وزعمائهم كالشيخ سليمان الجوسقى شيخ طائفة
العميان والشيخ أحمد الشرقاوى والشيخ عبد الوهاب
الشبراوى والشيخ يوسف المصيلحى والشيخ اسماعيل
البراوى فلا تسمع فيها عن أى نزل بالاقباط . وانما
اقتصر اعتداء الفوغاء على « نصارى الشام والاروام »

والجبرتي هنا مخطئ لان الكوكارد هي ألوان الثورة الفرنسية في
ثلاث دوائر احداها داخل الاخرى ، أما الروزيت أو الوردة فهي
نیشان اللجيون دونير والكوكارد قد تكون من رموز الولاء لمبادئ
الثورة الفرنسية ولكنها ليست من رموز السلطة . أما الطيلسان
فهو من رموز السلطة ، وهو المقابل لبدة التشريفة التى يلبسها
الوزراء فى النظام العثمانى عند زيارة السلطان أو نائبه . وخلعها
عليهم أو لباسهم اياها فيه معنى أن السلطان هو مصدر سلطتهم ،
ومصدر قرار تعيينهم . واعداد بونابرت الطيلسانات لاعضاء الديوان
يؤيد ما ذهب اليه من أن قصده أن يكون الديوان مجلس وزراء بالمعنى الكامل .
والتاريخ يذكر ان بونابرت نفسه مر بتجربة مشابهة وتصرف كما تصرف
الشيخ الشرقاوى ، وذلك فى حفل تتويجه « امبراطورا » باسم
« نابوليون الاول » فى كاتدرائية نوتردام بباريس ، فقد رفض نابوليون
أن يلبسه البابا تاج الامبراطورية فأخذ التاج من يده والبسسه لنفسه
رمزا لان السلطة الزمنية غير مستمدة من السلطة الدينية كما كان
الحال مع أباطرة العصور الوسطى وملوك فرنسا حتى الثورة الفرنسية

الذين تحزبوا للفرنسيين ولا سيما بعد ما نزل بهم من
تنكيل . أما ثورة القاهرة الثانية فقد كان واضحا منذ
البداية حتى النهاية أن قيادتها كانت بيد الاتراك والمماليك
المعسكرين بمشارف القاهرة والمتسللين اليها وبيد عملائهم
من المفاربة والفرباء ، ولذا انحرفت عن هدفها الوطنى
وتحولت الى حرب دينية صريحة جعلت من الاقباط هدفا
لها ، وكانت من الاسباب المباشرة لتكتل الاقباط وانشاء
الفيلق القبطى بقيادة المعلم الجنرال يعقوب الذى لم ينشأ
الا فى ٥ محرم ١٢١٥ هـ (١٨٠٠) أى قبل مقتل كليبر
بأسبوعين

وقد اثبت التحقيق مع سليمان الحلبي وشركائه
عبد القادر الفزى ومحمد الفسى وعبد الله
الفزى واحمد الوالى أن مقتل كليبر كان بتدبير الاتراك
 وتمويلهم . اما تكوين الفيلق القبطى فقد قال فيه الجبرتى :
« (وفيه) طلبوا عسكريا من القبط فجمعوا منهم طائفة
وزيولهم بزيهم وقيدوا بهم من يعلمهم كيفية حربهم ويدربهم
على ذلك وأرسلوا الى الصعيد فجمعوا من شبانهم نحو
الالفين وأحضروهم الى مصر وأضافوهم الى العسكر »
(١١٥/٣) وفى وصف ثورة القاهرة الثانية يقول الجبرتى :
« . وخرج السيد عمر أفندى نقيب الاشراف والسيد
احمد المحروقى وانضم اليهما اتراك خان الخليلى والمفاربة
الذين بمصر وكذلك حسين اغاشنن أخو أيوب بك الصغير
وتبعهم كثير من عامة أهل البلد وتجمعوا على التلول خارج
باب النصر وبأيدى الكثير منهم النبايت والعصى والقليل
معه السلاح . وكذلك تحزب كثير من طوائف العامة والاولباش
والحشرات . . الى أن دخل وقت العصر فوصل جمع
عظيم من العامة ممن كان خارج البلدة ولهم صياح وجلبة

على الشرح المتقدم وخلفهم ابراهيم بيك ثم أخرى وخلفهم
عثمان كتحدا الدولة ثم نصوح باشا (يقصد القائد التركي)
وعدة وافرة من عساكرهم وصحبتهم السيد عمر النقيب
والسيد أحمد المحروقي وحسن بيك الجداوي وعثمان بك
المرادي وعثمان بيك الاشقر وعثمان بيك الشرقاوي
وعثمان اغا الخازندار وابراهيم بيك المعروف بالسناوي
وصحبتهم مماليكهم واتباعهم فدخلوا من باب النصر وباب
الفتوح ومروا على الجمالية حتى وصلوا الى وكالة ذي
الفقار فقال نصوح باشا عند ذلك للعامة اقتلوا النصارى
وجاهدوا فيهم عندما سمعوا منه ذلك القول صاحوا
وهاجوا ورفعوا أصواتهم ومروا مسرعين يقتلون من
يصادفونه من نصارى القبط والشوام وغيرهم فذهبت
طائفة الى حارات النصارى وبيوتهم التي بناحية بين
الصورين وباب الشعرية وجهة الموسكى فصاروا يكبسون
الدور ويقتلون من يصادفونه من الرجال والنساء والصبيان
وينهبون ويأسرون حتى اتصل ذلك بالمسلمين المجاورين
لهم فتحزبت النصارى واحترسوا وجمع كل منهم ما قدر
عليه من العسكر الفرنساوي والاروام وقد كانوا قبل ذلك
محترسين وعندهم الاسلحة والبارود والمقاتلون لظنهم
وقوع هذا الامر فوق وقع الحرب بين الفريقين وصارت
النصارى تقاتل وترمى بالبندق والقرايين من طبقات الدور
على المجتمعين بالازقة من العامة والعسكر ويحامون عن
انفسهم والآخرين يرمون من أسفل ويكبسون الدور
ويتسورون عليها» (٩٢-٩١/٣)

ووسط هذا الاضطراب الدموي وقنابل
الفرنسيين انتاب الدعر بعض الأهلى الودعين
قارادوا الخروج من القاهرة ليلا الى الريف طلبا

للأمان ، فتجمعهم عليهم أتراك خان الخليلي من «اللدائشات»
ومغاربة الفحاميين والفورية وعساكر الاتكشارية ومنعواهم
من مغادرة العاصمة ، ونشروا في القاهرة لونا من الإرهاب
الفظيع . واستمر القتال ليلا ونهارا ، « وكان كل من
قبض على نصراني أو يهودي أو فرنساوي أخذه وذهب
به الى الجمالية حيث عثمان كتحدا ويأخذ عليه البقشيش
فيجسس البعض حتى يظهر أمره ويقتل البعض ظلما وربما
قتل العامة من قتلوه وأتوا برأسه لأجل البقشيش وكذلك
كل من قطع رأسا من رؤوس الفرنسيات يذهب بها اما
لنصوح باشا بالازبكية واما لعثمان كتحدا بالجمالية ويأخذ
في مقابلة ذلك الدرهم » (٩٣/٣) وسرعان ما امتدت
الحرب الدينية الى بولاق « واستطالوا على من كان ساكنا
ببولاق من نصارى القبط والشوام فأوقعوا بهم بعض
النهب وربما قتل منهم أشخاص » (٩٦/٣) . وحاصروا
زعماء الاقباط « واما أكابر القبط مثل جرجس الجوهري
وفلتبوس وملطى فانهم طلبوا الأمان من المتكلمين من
المسلمين لكونهم انحصروا في دورهم وهم في وسطهم وخافوا
على نهب دورهم اذا خرجوا فارين فأرسلوا اليهم الأمان
فحضروا وقابلوا الباشا والكتخدا والأمراء وأعانواهم بالمال
واللوازم واما يعقوب فانه كرنك في داره بالدرب الواسع
جهة الرويعي واستعد استعدادا كبيرا بالسلاح والعسكر
المحاربين وتحصن بقلعته التي كان شيدها بعد الواقعة
الاولى فكان معظم حرب حسن بيك الجداوي معه هذا
والمناداة في كل وقت بالعربي والتركي على الناس بالجهاد
والمحافظة على المتاريس » (٩٦/٣)

وفي وسط هذه الفوضى الشاملة برز أفاق مغربي
وتزعم غوغاء القاهرة وسيطر على الجماهير حتى أصبح

السلطة العليا للثورة أو ملكا غير متوج في القاهرة ، وافلت زمام الحركة الوطنية من ايدى زعماء الشعب الحقيقيين . وفيه يقول الجبرتي : « وحضر أيضا رجل مغربي يقال انه الذي كان يحارب الفرنسيين بجهة البحيرة سابقا والتف عليه طائفة من المغاربة البلدية وجماعة من الحجازية ممن كان قد صحبه الجيلاني الذي تقدم ذكره وفعل ذلك الرجل المغربي امورا تنكر عليه لان غالب ما وقع من النهب وقتل من لا يجوز قتله يكون صدوره عنه فكان يتجسس على البيوت التي بها الفرنسييس والنصارى فيكبس عليهم ومعه جمع من العامة والعسكر فيقتلون من يجدونه منهم وينهبون الدار ويسحبون النساء ويسلبون ما عليهن من الحلى والثياب ومنهم من قطع رأس البنية الصغيرة طمعا فيما على رأسها وشعرها من الذهب وتتبع الناس عورات بعضهم البعض وما دعتهم اليه حظوظ انفسهم وحقدهم وضافائهم » (٩٤/٣)

وهكذا تحولت ثورة القاهرة الثانية الى مسرح للمذابح الدينية ومرجل للضفائن الشخصية ، فاستبيح فيها كل شيء . ولم يسلم بعض زعماء البلاد كالسيد خليل البكرى فاهين ابلغ أهانة وساقه الفوغاء عارى الرأس ذليلا في الشوارع ، وضرب الانكشارية الشيخ الشرقاوى والشيخ السرسى وسبوهما باقذع الالفاظ ورموا عماطيهما ، لانهما كانا يتوسطان مع الفرنسيين لحقن الدماء ومعهما الشيخ المهدي والشيخ الفيومي وغيرهما . وأصبح زعماء البلاد الحقيقيون المسلمون منهم قبل الاقباط، شبه أسرى في ايدى المغربي وغوغائه ونصوح باشا القائد التركي وانكشاريته والبكوات الممالك وجيشهم . واضطروا على مضر منهم الى تمويل الفتنة » فالزموا الشيخ السادات بكلفة الذي

عند قناطر السباع وهم مصطفى بك ومن معه من
العساكر » (٩٦/٣) والزموا جرجس الجوهري أن يمول
بالمال واللوازم الباشا والكتخدا والمماليك . ويذكر الجبرتي
نموذجاً رائعاً لتضامن المصريين في هذا البلاء بمناسبة
حديثه عن محنة السيد خليل البكري فيقول : « وأخذه

سیدی أحمد بن محمود التاجر مع حريمه الى داره
واكرمهم وكساهم وأقاموا عنده حتى انقضت الحادثة
وباشر السيد احمد المحروقي وباقي التجار ومسائير الناس
الكلف والنفقات والمآكل والمشارب وكذلك جميع أهل مصر
كل انسان سمح بنفسه وبجميع ما يملكه وأعان بعضهم
بعضاً وفعلوا ما في وسعهم وطاقتهم من المعونة » (٩٤/٣)

وقد ساد الارهاب المدينة حتى أن زعماء البلاد
وعقلاءها كانوا يتهمون بالارتداد عن الدين وبالتآمر على
الاسلام وبالارتشاء من الفرنسيين ، ومن هؤلاء الزعماء
من ماشى الفوغاء والانكشارية لحظة خشية على حياته ،
أو كما جاء في الصورة الرهيبة التي رسمها الجبرتي
للموقف :

« فلما رجع المشايخ بهذا الكلام وسمعه الانكشارية
والناس قاموا عليهم وسببوهم وشتموهم وضربوا
الشرقاوى والسرسى ، ورموا عمائمهم وأسمعوهم قبيح
الكلام وصاروا يقولون هؤلاء المشايخ ارتدوا وعملوا
فرنسيس ومرادهم خذلان المسلمين وأنهم أخذوا دراهم
من الفرنسيين وتكلم السفلة والفوغاء من أمثال هذا
الفضول وتشدد في ذلك الرجل المغربي الملتف عليه
اخلاط العالم ونادى من عند نفسه الصلح منقوض وعليكم
بالجهاد ومن تأخر عنه ضرب عنقه وكان السادات بيت
الصاوى فتحير واحتال بأن خرج وأمامه شخص ينادى

بقوله الزموا المتاريس ليقى بذلك نفسه من العامة ووافق ذلك اغراض العامة لعدم ادراكهم لعواقب الامور فالتفوا عليه وتعضد كل بالآخر وان غرضه هو (يقصد المغربي) في دوام الفتنة فان بها يتوصل لما يريده من النهب والسلب والتصور بصورة الامارة باجتماع الاوغاد عليه وتكفل الناس له بالمأكل والمشرب هو ومن انضم اليه واشتطاط من المأكل مع فقد الناس لها دون ما يؤكل حتى انه كان اذا نزل جهة من جهات المدينة لاطهار انه يريد المعونة او الحرس فيقدمون له بالطعام فيقول لا آكل الا الفراخ ويظهر انه صائم فيكلف اهل تلك الجهة انواع المشقات والتكلفات بتعنته في هذه الشدة بطلب افحش المأكولات وما هو مفقود ثم هو مع ذلك لا يفتنى شيئا اذا دهم العدو تلك الجهة التي هو فيها فارقتها وانتقل لغيرها وهكذا كان ديدنه وسبحه ثم هو ليس ممن له في مصر ما يخاف عليه من مسكن او اهل او مال او غير ذلك بل قيل لا ناقتى فيها ولا جملى فاذا قدر ما قدر تخلص مع حزبه الى بعض الجهات والتحق بالريف او غيره وحينئذ يكون كآحاد الناس ويرجع لحالته الاولى وتبطل الهيئة الاجتماعية التي جعلها لجلب الدنيا فها منصوبا ومخرق بها على سخاف العقول واخفاء الاحلام وهكذا الفتن تكثر فيها الدجاجة ولو ان نيته محضة لخصوص الجهاد لكانت شواهد علانيته اظهر من نار على علم او اقتحم كفره ممن سمعنا من المخلصين في الجهاد وفي بيع انفسهم في مرضاة رب العباد لظا الهيحاء .. ولم يتعنت على الفقراء ولم يجعل همته في السلب مصروفة وحال سلوكه عند الناس ليست معروفة .. وبالجمله فكان هدا الرجل سببا في تهدم اغلب المنازل بالازبكية ومن جملة

مارميت به مصر من البلاء وكان مما ينادى به عليه حين
اشيع امر الصلح وتكلم به الاشياخ الصلح منقسوض
وعليكم بالجهاد ومن تأخر ضرب عنقه وهذا منه افتيات
وفضول ودخول فيما لايعنى حيث كان في البلد مثل
الباشا والكتخدا والامراء المصرية فما قدر هذا الاهوج
حتى ينقض صلحا أو يبرمه واى شيء يكون هو حتى
ينادى أو ينصب نفسه بدون أن ينصبه أحد لذلك لكنها
الفتن يستنسر بها البغاث سيما عند هيجان العامة
وثوران الرعاع والفوغاء اذ كان ذلك مما يوافق اغراضهم .
(٩٩/٣ - ١٠٠)

هذه هي الصورة الكاملة لثورة القاهرة الثانية كما
رسمها الجبرتي وبعد اخمادها تلتها صور من التنكيل
لاتقل عنها شناعة . وفي هذه الصورة نبحت عن المصريين
وقادتهم من العلماء فلا نجدهم بل نجد اكثرهم قد وقع
بين شقى الرحى ، بين الاستعمار التركى والاستعمار
الفرنسى محاولين انقاذ ما يمكن انقاذه وسط هذه الزعازع .
في هذه الصورة لانسمع عن المصريين كطلائع للثورة ولكن
نسمع عن ذلك الافاق المغربى زعيم الرعاع بعصاباته
المسلحة من المغاربة والحجازية ، ونسمع عن مغاربة
الفحامين وطولون والفورية من عملاء الباب العالى ،
ونسمع عن اتراك خان الخليلي ونسمع عن نصوح باشا
القائد التركى وعن عثمان كتخدا وعن الانكشارية وعن
ابراهيم بك والبكوات الممالك ولاسيما حسن بك
الجداوى وحسين اغا شنن . أما السيد عمر مكرم نقيب
الاشراف والسيد احمد المحروقى كبير تجار القاهرة
فرغم وجودهما في الصورة لا نحس من صفحات الجبرتي
انهما كانا يلعبان دورا قياديا حاسما في هذه الثورة التى

تدفقت فيها الاموال التركية والمملوكية ، بل والانجليزية
ايضا ، وسلمت قيادتها لاعوان الباب العالي ولاصدقائه
ولعملائه فلم تجد سندا تستثير به الفوغاء والحرافيش
الا اثاره النعرة الدينية وارهاب البسطاء للجهاد في سبيل
الدين واتهام الزعماء المصريين بالخيانة والارتشاء من
الفرنسيين ، وما هؤلاء الزعماء الا امثال الشيخ الشرقاوى
الذى تحدى بونابرت وجها لوجه والقى بطيلسانه المثلث
الالوان على الارض ، والشيخ المهدي الذى كان بونابرت
يقول عنه وعن زميله الشيخ الصاوى انهما ليسا (بونو)
بلغة الجبرتى (٧٧/٣) وعامة أعضاء مجلس الوزراء
الذين اعتقلوا واحدا واحدا في فترات مختلفة بسبب
مواقفهم الوطنية . ولو ان كل هذا التطرف والفلو كان
لحساب مصر ومن أجل استقلالها لاختلف الامر ولبدأ
الرؤساء المصريون في موقف الانهزاميين المهادين حقاً
للاستعمار الفرنسى ، ولكنه كان لحساب الاتراك والمماليك
وبقصد اعادة مصر الى حظيرة الامبراطورية العثمانية .
والجبرتى الذى تابع أحداث ذلك العهد وما قبله وما بعده
يوما بيوم وعرف رجالات مصر معرفة شخصية كان رغم
محافظته من بعض النواحي من طليعة العلماء الذين يمثلون
الازهر الجديد ، الازهر الثائر ، الازهر المتمرد على قيم
العصور الوسطى ، الازهر الذى ألجب حسن العطار ثم
رفاعة الطهطاوى ثم محمد عبده ، باختصار الازهر الذى
اراد ان يواجه مسئوليات الدولة الحديثة بمنطق
الحضارة الحديثة وبأدوات العلم الحديث . فشهادة
الجبرتى فى « عجائب الآثار » اذن ينبغي أن تؤخذ بلا
تحفظ على أنها تمثل وجهة نظر الطليعة الوطنية المثقفة
فى البلاد . ولعل الخطاب التالى الذى أرسله الشيخ

السادات مع السيد أحمد المحروقي الى عثمان كتحدا
خير معبر عن سخط المصريين وخيبة أمل زعمائهم ،
حتى من تعاون منهم مع الاتراك والمماليك بقصد
استخدامهم اعوانا يطردون بهم الفرنسيين ، نتيجة
للفظائع التي ارتكبتها الاتراك والمماليك والمغاربة باسم
الجهاد الديني ثم مبادرتهم الى الفرار حين سحق كليبر
ثورة القاهرة ، وهذا الخطاب يوضح أن الاتراك والمماليك
والمغاربة كانوا السبب في انحراف ثورة القاهرة الوطنية
ويثبت أن شرهم لم يكتو به الاقباط وحدهم وانما
اكتوى به المسلمون كذلك . قال الجبرتي :

« وقد كان لما حصل ماتقدم من نقض الصلح ودخول
العثمانية وعساكرهم الى المدينة ووقع ماتقدم وكلفوا
الناس الامور الغير اللائقة حضر السيد أحمد المحروقي
الى الشيخ ابي الانوار السادات بجواب عن لسان عثمان
كتحدا الدولة فكتب له الشيخ تذكرة وصورتها :

« حسينا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وما
هى من الظالمين ببعيد

ظننت أنك عدتى أسطو بها
ويدى اذا اشتد الزمان وساعدى

فرميت منك بغير ما أملتـه
والمرء يشرق بالزالل البسار
« اما بعد لقد خنت عهدى وتركت مودة آل بيت
جدى وأطعت الظلمة السفلة وامثلت أمر المارقين الثقلة
فأعنتهم على البقى والجور وسارعت فى تنجيز مرامهم
الفاسد على الفور من الزامكم الكبير والصغير والفنى
والفقير اطعام عسكركم الذى أوقع بالمؤمنين الذل والمضرات
وبلغ فى النهب والفساد غاية الغايات فكان جهادهم فى

أماكن المويقات والملاهي حتى نزل بالمسلمين أعظم المصائب
والدواهي فاستحكم الدمار والخراب ومنعت الاقوات
وانقطعت الاسباب فبذلك كان عسكريكم مخدولا وبهم عم
الحريق كل بيت كان بالخير مشمو لا كيف لا وأكابركم
اضمرت السوء للمرتزقة في تضيق معاشهم وأخذ
مرتباتهم واتلاف ما بأيديهم من أرزاقهم وتعلقاتهم وقد
أخفتم أهل البلد بعد أمنها وأشعلتم نار الفتنة بعد
طفئها ثم فررتم فرار الفيران من السنور وتركتم الضعفاء
متوقعين أشنع الأمور فواغوثاه واغوثاه أغثنا ياغيث
المستغيثين وأحكم بعدلك يا حاكم الحاكمين وانصرنا
وانتصر لنا فاننا عبيدك الضعفاء المظلومين يا أرحم
الراحمين » (١٠٣/٣)

هذا عن موقف الجبرتي من ثورة القاهرة الاولى
وثورتها الثانية . واذا كان السيد عمر مكرم والسيد
أحمد المحروقي وكثير من المصريين قد تبعوا الجيش

التركي وجيوش المماليك عند انسحابها من مصر بعد
هزيمتها واخلاد الثورة ، فان الزعماء المسئولين ، ومنهم
الشيخ السادات ، ثبتوا في القاهرة ليواجهوا مصر
الثوار الفاشلين معبقية أبناء الشعب . ولقد كان القصاص
فظيما . .

٤ - الجبرتي ونظام الحكم

ومن اهم المواضع التى ينبغى دراستها فى الجبرتي موقف الجبرتي وموقف الشعب المصرى من التنظيمات السياسية التى ادخلها بونابرت فى مصر ، ولا سيما الديوان العمومى المكون من ستين عضوا ، وهو اول مجلس نيابى عرفته مصر فى العصر الحديث ، والديوان الخصوصى المختار من بين اعضائه والمكون من اربعة عشر عضوا ، وهو اول مجلس وزراء عرفته مصر ، ثم طريقة العمل بهذه الدواوين واختصاصاتها ومدى مسئوليتها امام الشعب وامام القائد العام الفرنسى ووضعها « الدستورى » ان جاز هذا التعبير فى اطار الحكم الفرنسى . اما عن موقف الشعب المصرى من الحكم النيابى ، فقد بين الجبرتي فرح الشعب بعودة الديوان بعد تعطيله ، بما يدل على انه برغم وجود رأى عام متطرف يرى فى هذه الواجهة من الحكم المصرى مجرد أدوات يمارس بها الفرنسيون السلطة المدنية فى البلاد ، فقد كان هناك ايضا رأى عام لا يقل عنه تبلورا يؤمن بأن الحكم النيابى مجن يقى المصريين الكثير من بلايا الاستعمار الفرنسى ويحاول تقليص اظافره والحد من سلطته المطلقة . وصفحات الجبرتي تترى بأخبار المساعى الحميدة التى كان يقوم بها أعضاء الديوان فرادى ومجتمعين طوال

فترة الحملة الفرنسية للافراج عن المعتقلين السياسيين
بغض النظر عن مكانتهم الاجتماعية ، بما يدل على أنه كان
الملاذ الطبيعي للشعب المصري في كل نازلة تنزل به . وفي
الغالبية المطلقة من الحالات كانت وساطة أعضاء الديوان
تكلل بالنجاح ، فينزل صارى عسكر أو قائمقامه على
رغبة زعماء البلاد ويأمر بالافراج عن المعتقلين ، أو بالعفو
الفردى أو بالعفو العام بعد الثورات أو الاضطرابات .
كذلك ترى صحائف الجبرتي بأنباء الضغط الذى كان
يباشره أعضاء الديوان على الحكم الفرنسى لالغاء
المصادرات ، ولتخفيف الضرائب أو الغرامات ولتقسيطها .
وقارىء الجبرتي يستطيع أن يرى بوضوح أن الامر لم
يكن عملية املاء من جانب واحد ، وأنه حتى فى البيانات
التي كان يصدرها الديوان لتهدئة الخواطر الشائرة ،
كانت هناك أسس للحكم استخلصها الزعماء المصريون
من بونابرت وخلفائه . ففى البيان الذى أصدره الديوان
الى الشعب المصرى بتاريخ ٨ جمادى الثانية ١٢١٣
(١٧٩٨) لتهدئة الخواطر : « نصيحة من علماء الاسلام
بمصر المحروسة نخبركم يا اهل المدائن والامصار من
المؤمنين ويا سكان الارياف من العربان والفلاحين ...
بأن حضرة صارى عسكر الكبير امير الجيوش بونابرته
اتفق معنا على أنه لاينازع أحدا فى دين الاسلام ولا
يعارضنا فيما شرعه الله من الاحكام ويرفع عن الرعية
سائر المظالم ويقتصر على أخذ الخراج ويزيل ما أحدثه
الظلمة من المغارم فلا تعلقوا آمالكم بابراهيم ومراد »
(٣١/٣ - ٣٢) ، وهذا يدل على أن العلماء قبل اصدار
هذا البيان قد اشترطوا العمل بجملة مبادئ أساسية
للحكم واستخلصوا من بونابرت تعهدا بها ، وهى احترام

الدين ، وعدم المساس بأحكام الشريعة وإقامة العدل
والغاء مظالم الممالك واقتصار واجبات المصريين ازاء
الدولة على دفع الضرائب

ولمعرفة الاوضاع الدستورية في تلك الفترة ينبغي تتبع
(الملصقات) الكثيرة التي كانت أجهزة الحكم (تنشر) بها
البيانات والمراسيم والقوانين والقرارات وعامة ما تنظم به
العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وبتأمل هذه الملصقات نجد
أنها من ثلاثة انواع (١) ملصقات موجهة من السلطات
الفرنسية الى الشعب المصري مباشرة (٢) ملصقات موجهة
من السلطات الفرنسية الى مجلس الوزراء (الديوان
الخصوصي) او الى البرلمان (الديوان العمومي) (٣)
ملصقات موجهة من مجلس الوزراء أو البرلمان الى الشعب
المصري . وبتحليل نصوص هذه الملصقات نخرج بنتيجتين
على غاية قصوى من الاهمية : أولاها ان هذه المجالس
النيابية والتنفيذية المصرية كانت لها سلطة اصـ
القوانين فيما لا يمس السياسة العليا ، وثانيهما ان
بونابرت كان يعد نفسه (شكليا) مسئولا امام (محفل
الديوان) المصري بمثل ما كان مسئولا فعليا امام حكومة
الادارة أو المؤتمر الوطني في بلاده ، فكان يقدم التقارير
للديوان أولا بأول عن اعماله وتحركاته وانتصاراته
وانسحاباته العسكرية بتفصيل شديد ، بل لقد سمى في
تقرير مشهور له جيشه المحارب في سوريا باسم (جيش
مصر) . وتحدث عن انتصار هذا الجيش تحسده عن
انتصار الجيش المصري . ولا شك أن مراعاة بونابرت أن
يحافظ على هذه المسئولية الشكلية أمر يلفت النظر حقا :
ويبدو من كلام الجبرتي ان بيانات السلطات الفرنسية
الموجهة الى الشعب المصري رأسا نفسها كانت تقسرا في

البرلمان قبل نشرها في الملتصقات . ففي الجبرتي أنه :
« ولما اخذوا غزة أرسلوا طومارا بصورة الواقعة
وبعصموه نسخا وقرىء بالديوان والصقوا نسخه المطبوعة
بالاسواق وصورته :

(بسم الله الرحمن الرحيم) ولا عدوان الا على
الظالمين نخبر أهل مصر وأقاليمها أنه حضر فرمان
مكتوب من غزة من حضرة الجنرال اسكندر برتييه خطابا
الى حضرة سارى عسكر دوجا وكيل الجيوش بمصر
يخبره فيه بأن العساكر الفرنسية .. الخ « (٤٧-٣)
وفي ثانی يوم من السنة الهجرية ١٢١٤ (١٨٩٩) جاء
خطاب :

« من بونابارته سسارى عسكر امير الجيوش
الفرنساوية الى محفل ديوان مصر نخبركم عن سفره من
بر الشام الى مصر فاني بفاية العجلة بحضورى لطرفكم
نسافر بعد ثلاثة ايام تمضي من تاريخه ونصل عندكم
بعد خمسة عشر يوما وجائب معى جملة محاييس بكثرة
وبيارق ومحقت سراية الجزائر وسور عسكا .. الخ «
(٦٧/٣ - ٦٨)
ومثل هذا :

« (وفي سابع عشرينه) لخص الفرنسية طومارا
قرى بالديوان وطبع منه عدة نسخ والصقت بالاسواق
على العسادة .. وصورتها من محفل الديوان الكبير
بمصر بسم الله الرحمن الرحيم ولا عدوان الا على
الظالمين نخبر أهل مصر اجمعين انه حضر جواب من عكا
من حضرة سارى عسكر الكبير خطابا الى حضرة سارى
عسكرى الوكيل بشفر دمياط .. » الى آخر ما فصله من

أعمال عسكرية (٥٦/٣)

وبهذا يكون قد استجد في مصر تقليد دستوري أساسه ان يقدم القائد العام مباشرة او عن طريق نائبه تقارير عن نتائج أعماله العسكرية الى « محفل الديوان » قبل نشرها على الناس . ومن العيب ان نظن ان هذه التقارير كانت تقدم سواء لمجرد « العلم » او « للتصديق » عليها ، فكلما الفرضين يقوم على التعسف ، وانما كانت تقدم كعرف دستوري شكلي يتضمن اعترافا شكليا بشخصية الديوان العمومي على أنه سلطة نيابية شرعية وانه حلقة وصل بين السلطة العسكرية والشعب المصري . وفي كثير من الاحوال كانت هذه التقارير المقدمة الى البرلمان لا تنشر مباشرة ولكن تصدر في صورة بيان يصدره (محفل الديوان الكبير) للشعب المصري

أما اختصاص المجلس النيابي بإصدار القوانين فواضح من الامثلة التي ساقها الجبرتي وهذا نموذج منها خاص بفرض عقوبة الاعدام في احوال معينة منعاً لانتشار مرض السفلس :

« من محفل الديوان العمومي الى جميع سكان مصر وبولاق ومصر القديمة اننا قد تأملنا وميزنا ان الواسطة الاقرب والايمان لتلطيف او لمنع الخطر الضروري وهو تشويش الطاعون عدم المخالطة مع النساء المشهورات لانهن الواسطة الاولى للتشويش المذكور فلأجل ذلك حتمنا

ورتبنا ومنعنا الى مدة ثلاثين يوما من تاريخه اعلاه لجميع الناس ان كان فرنساويا او مسلما او روميا او نصرانيا او يهوديا من اي ملة كان كل من ادخل الى مصر او بولاق او مصر القديمة من النساء المشهورات ان كان في يسوت العسكر او كل من كان داخل المدينة فيكون قصاصه

بالموت كذلك من قبل النساء والبنات المشهورات بالعسكر
أن دخلن من أنفسهن أيضا يقاصصن بالموت « (٥٧/٣)

وهذه الوثيقة ذات أهمية عظمى لأنها تثبت أن ولاية
البرلمان المصرى فيما يتصل بسن القوانين المدنية كانت
نافذة لا على الرعايا المصريين فحسب ، ولكن على الأجانب
أيضا بما فيهم جنود جيش الاحتلال . ونظيرها القانون
الخاص بتسجيل نزلاء الفنادق وإبلاغ الأقسام عنهم .
ففيه نص يدل على سريانة على الفرنسيين مثل المصريين .

وهى ونظائرها تثبت أن سلطة إصدار القوانين فيما لا يمس
السياسة العليا كانت من اختصاص الديوان العمومى ،
أو محفل الديوان الكبير كما كان يسمى أحيانا أو (الديوان
الديمومى) كما سمي في مرسوم أنشائه (٣٧/٣) ويفسره
الرافعى بالديوان الدائم ولكن لا يبعد أن تكون تسميته
الأصلية من (ديموس) أى (الشعب) بمعنى ديوان الشعب .
والمعنى محفوظ في كلمة العمومى ، كما فى اصطلاح
(مجلس العموم) البريطانى

ومن الممكن بناء عليه للمشتغلين بتاريخ القانون والفقه
الدستورى أن يجمعوا من صفحات الجبرتى مجموعة
التشريعات التى أصدرها البرلمان المصرى الأول . كما
أن هناك عدة نماذج من قرارات مجلس الوزراء (الديوان
الخصوصى) يمكن أيضا جمعها من الجبرتى

ومن التقارير المؤكدة للصفة النيابية للديوان العمومى
التقرير الوارد من السلطات الفرنسية الى هذا الديوان
بشأن الأعمال الحربية فى أبو قير ، حيث يقسول
الجبرتى :

« وصورتها لا اله الا الله صلى الله عليه وسلم نخبركم
محفل الديوان بمصر المنتخب من أحسن الناس وأكملهم

بالعقل والتدبير عليكم سلام الله تعالى ورحمته وبركاته
بعد مزيد السلام عليكم وكثرة الاشواق الزائدة اليكم
نخبركم يا اهل الديوان المكرمين العظام لهذا المكتوب اننا
وضعنا جماعات من عسكرنا بجبل الطرانة وبعد ذلك
سرنا الى اقليم البحيرة الخ . . » (٧٥/٣ - ٧٦)

وهذا النص يؤكد ايضا مسئولية الجيش امام البرلمان
من ناحية الشكل والتنظيم الدستوري ، وهو وضع
مشابه للاوضاع في فرنسا ذاتها بعد الثورة الفرنسية .
وقد كان آخر عمل عمله بونابرت بمصر هو ابلاغ المصريين
بعودته الى فرنسا وبيان اسباب هذه العودة واصدار
مرسوم بتعيين كليبر قائدا عاما مكانه . وقد قرا
الجنرال دوجا هذه الوثيقة على اعضاء الديوان او
(الرؤساء المصرية) كما يسميهم الجبرتي (٧٩/٣)

كل هذه التنظيمات السياسية والتقاليد الدستورية
التي استجذت في مصر خلال الحملة الفرنسية ، وفصل
الجبرتي ذكرها تفصيلا وافيا ، بالاضافة الى النظريات
الاساسية الواردة في بيانات بونابرت الاولى الداعية
ضد فلسفة الحق الالهي والنظام الاقطاعي
والامتيازات الطبقية الوراثية والمنادية بالمساواة امام
القانون وبتكافؤ الفرص وبكافة حقوق الانسان وبتمجيد
القومية المصرية ، كانت بغير شك الدعائم الاولى للفكر
السياسي والاجتماعي الجديد في مصر الحديثة . واذا
كان من العسير العثور في الجبرتي على افكار سياسية
 واجتماعية بالمعنى المنظم المبلور في فلسفة نظرية فان تدوينه
لكل هذه الاحداث في موضوعية كافية قد جعل من
مدونته العظيمة مصدرا هاما من مصادر تكون الفكر
السياسي والاجتماعي في مصر وما طرأ عليه من تأثيرات

ثورية خطيرة ما كانت لتطرا عليه الا نتيجة لاحتكاك المصريين بنظم الحكم وأساليبه ونظرياته الواردة عليهم من الغرب مع الحملة الفرنسية وما تلاها من اتصال مستمر بعد قرون من العزلة الكاملة داخل أسوار الامبراطورية العثمانية

هذه اذن كانت بدايات الديمقراطية المصرية ، فكرة وتنظيما ، بل وبدايات الحكم الجمهورى ، واذا كان من حقنا ان نستنتج شيئا من شروط (الرؤساء المصرية) لقبول حكم بوناپرت والحكم تحت بوناپرت ، فان اشتراطهم عدم المساس بأحكام الشريعة الاسلامية كشرط للقبول يوحى بأن بوناپرت كان يحاول جادا ادخال القانون المدنى والجنايى الوضعى فى مصر ليقوم مقام الشريعة ثم عدل عن ذلك . . والجبرتى يذكر لنا ان بوناپرت عرض للمناقشة فى اول جمعية تأسيسية انشاها موضوع نظام الملكية ونظام التوريث وعرض وجهة نظر القانون الفرنسى فيهما فرفضه اعضاء الديوان بالاجماع ، بما فيهم الاقباط ونصارى الشوام الذين قالوا : المسلمون يقسمون لنا . ومعنى هذا ان المصريين قبلوا من فلسفة الحكم الجديد النظام النيابى ، ولكنهم فى هذه المرحلة رفضوا مبدأ فصل الدين عن الدولة (١)

(١) النص المستعمل هو : « عجائب الآثار فى التراجم والاخبار لمحقق زمانه ونادرة آوانه الرافل فى حل العلوم المتوشح بنفائس منطوقها والمفهوم السابق فى حابة الرهان اللسوذى العلامة الشيخ عبد الرحمن الجبرتى الحنفى امطره الله تعالى بواسع احسانه وبره الخفى » (طبعة بولاق ٤ اجزاء)

الباب الثاني

رفاعة الطهطاوى

١ - رفاعة الطهطاوى

فى عام جلاء الحملة الفرنسية عن مصر ، قيل بل وفى يوم خروج الفرنسيين وهو ١٥ أكتوبر ١٨٠١ ، ولد أبو الفكر المصرى الحديث ، ومؤسس نهضة مصر الثقافية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى رفاعة رافع الطهطاوى ، الذى استطاع بفكره وقلمه ونفوذه فيما تقسّد من وظائف رسمية ، أن يرسى الاساس العظيم الذى بنى عليه الفكر المصرى الحديث ونهضت عليه الثقافة المصرية الحديثة .

وقد عاش رفاعة الطهطاوى الى أن بلغ الثالثة والسبعين من عمره ، فقد توفى فى ٢٧ مايو ١٨٧٣ ، وبذلك يكون قد عاصر محمد على وابراهيم باشا وعباس الاول وسعيد باشا والخديو اسماعيل وبدايات حكم الخديو توفيق .

وقد ظل يعمل ويكتب الى آخر أيام فى حياته ، وهو بفضل هذه الحياة المديدة فى قلب حياتنا الفكرية والثقافية قد استطاع أن يؤثّر فى مجرى التفكير المصرى والثقافة المصرية تأثيرا عميقا متصلا جعل من أعسر العسير على أصحاب الفكر السلفى والثقافة السلفية أن يعودوا بمصر القهقرى الى ظلام العصور الوسطى الذى نشره الاستعمار العثمانى باسم الدولة الدينية أو ما يسمى فى لغة المذاهب السياسية بالثيوقراطية .

رفاعة الطهطاوى اذن أبو الفكر الثورى الحديث ، فى كل مجال من مجالات الثقافة والفكر

السياسى والاجتماعى ، وفى التربية والتعليم ، وفى علوم الدين والدنيا ، فلا عجب أن خرج من عباءة هذا الشيخ العظيم أعلام الفكر التقدمى فى مصر الحديثة ، من محمد عبده وقاسم أمين وعثمان جلال الى لطفى السيد وطه حسين وعلى عبد الرازق الى محمود عزمى ومحمد مندور ولا عجب ان كانت ثورة ١٨٨٢ و ثورة ١٩١٩ و ثورة ١٩٥٢ مدينة له بالشىء الكثير ، فهو الذى بذر بذور الفكرة الديموقراطية فى أول كتاب أصدره فى صدر حياته ، وهو « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » (١٨٣٤) ، وهو الذى بذر بذور الفكرة الراديكالية ، بل والفكرة الاشتراكية المعتدلة فى آخر كتاب عظيم أصدره فى أخريات حياته وهو « مناهج الالباب المصرية فى مباهج الاداب العصرية » (١٨٦٩) . وهو الذى ثبت الفكرة القومية المصرية فى زمن كانت المصرية فيه رداء من أردية العار يعير به السادة الترك رعاياهم من « الفلاحين » . وهو الذى وضع الاساس المكين لتحرير المرأة ودعا لحقها فى العلم والعمل قبيل قاسم أمين بخمسين عاما ، وهو الذى علم المصريين أن علوم الدين لا تغنى عن علوم الدنيا ان هم أرادوا أن يلحقوا بركب الحضارة ، وهو الذى بشر فى أرض مصر بالحرية والمساواة والاخاء أساسا للمجتمع الانسانى

وقد ولد رفاعة الطهطاوى وقضى طفولته الاولى وصباه الاول فى طهطا ، حيث تلقى علومه الاولى ، ثم تنقل غلاما بين منشأة النبعة (بجوار جرجا) ومدينة قنا وفرشوط ، ثم انتقل الى القاهرة عام ١٨١٧ ، بعد موت أبيه ليدرس فى الازهر ، وكان قد بلغ السادسة عشرة من عمره ، وفى الازهر تلقى الطهطاوى ما كان يتلقاه زملاؤه من علوم الدين واللغة والادب ، ولكنه تتلمذ على ذلك الشيخ الشائر الذى

كان له أكبر أثر في ترويجيه رفاعة الطهطاوى كما كان له أكبر فضل عليه ، الا وهو الشيخ حسن العطار . وكان حسن العطار من أولئك العلماء الذين تفتحوا للعلوم والفنون الحديثة أيام الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) ، وكان يختلف الى المجمع العلمى المصرى الذى أسسه بونابرت ويستمع الى ما يلقي فيه من محاضرات ويطلع فى مكتبته العسامة بالذخائر والنقائس . فألهب العطار تلميذه رفاعة الطهطاوى شوقا الى دراسة العلوم العصرية . ودرس رفاعة الطهطاوى فى الازهر حتى بلغ الحادية والعشرين من عمره ثم علم فى الازهر عامين أو نحوهما ، حتى كان عام ١٨٢٤ ، فعينه محمد على اماما فى فرقة من فرق جيشه الجديد الذى عكف محمد على على بنائه منذ ١٨٢١ . فلما قرر محمد على ايفاد اول بعثة من سببب ذلك العصر الى باريس عام ١٨٢٦ لتلقى العلوم الحديثة فيها ، من علوم طبيعية وتكنولوجيا وعسكرية ، اختار رفاعة الطهطاوى ليكون اماما لهذه البعثة الاولى

ولم تكن لرفاعة الطهطاوى فى باريس بحكم منصبه وظيفة الا وظيفته الدينية ، ولكن هكذا شاءت ارادة هذا الرجل العظيم وشاءت سعة افقه ، أن يكون أكثر اقبالا على دراسة العلوم من الطلاب الذين أوفد معهم ليكون مثقفهم الدينى . وتركهم يتعلمون ما أوفدوا لتعلمه من علوم طبيعية ، وعكف على دراسة الاداب والفنون وعامة ما نسميه اليوم بالعلوم الانسانية . فبدأ باتقان اللغة الفرنسية وفيها قرأ التاريخ والجغرافيا والادب . ولما شاع أمر هذا الامام المقبل على الدرس والتحصيل ضمه محمد على الى عضوية البعثة ليستغل درايته باللغات وليجعل منه مترجما ينقل الى العربية ما تحتاج اليه

العسكرية المصرية من علوم عسكرية وهندسية وطبيعية
وكيميائية وطبية وجغرافية وتاريخية . ولكن رفاعة
الطهطاوى درس الى جانب هذه العلوم الفلسفة وعلم
الاجتماع والعلوم السياسية والميثولوجيا . وبذلك
اجتمعت له تلك المعرفة الموسوعية التى لا غناء عنها لتكامل
المعرفة . وأهم من هذا وذاك فقد كان رفاعة الطهطاوى
يدرس بعقل متأمل كل ما كان يجرى حوله فى باريس من
أحداث سياسية واجتماعية ، ويتأمل بعقل متفتح تكوين
المجتمع الفرنسى وعاداته وسلوكه وأفكاره ومعتقداته
الاساسية . بل ويشارك بفكره ووجدانه فى الثورة
التحررية التى اجتاحت فرنسا عام ١٨٣٠ ، فأطاحت
بالملكية المطلقة وبشارل العاشر ، آخر البوربون ، وجاءت
بلويس فيليب وبنظام الملكية المقيدة

وبعد أن عاد رفاعة الطهطاوى الى مصر عام ١٨٣١ ، بدأ
جهاده العظيم فى وضع أسس الثقافة المصرية الحديثة .
فأنشأ فى ١٨٣٦ « مدرسة الالسن » وكان ناظرا لها ،
وكان الهدف من انشاء هذه المدرسة تخريج أفواج من
المترجمين الذين ينقلون الى العربية أمهات الكتب فى العلوم
والفنون والاداب ، وبفضل رفاعة الطهطاوى أمكن لمدرسة
الالسن أن تخرج أكثر من مائة مترجم مثقف خلال عشر
سنوات . وكان رفاعة الطهطاوى يراجع بنفسه ما يترجم
من الكتب وينقحها ويشرف على طبعها ، وقد كان ثمرة ذلك
الجهد العظيم أن أكثر من ألفى كتاب ترجم الى اللغة العربية
فى تلك الفترة بفضل تفانى هذا الرجل العظيم وتلاميذه
الوفياء ..

ولكن رفاعة الطهطاوى حتى قبل انشاء مدرسة الالسن
قد شغل عدة وظائف تتصل بثقافته وخبرته فى اللغتين

العربية والفرنسية ، وكان موضع تقدير من محمد علي وابنه ابراهيم باشا . فما أن وصل الى الاسكندرية عام ١٨٣١ حتى استقبله ابراهيم باشا وأكرم وفادته ، وكان ابراهيم باشا قد سمع بجده وذكائه أثناء زيارته لباريس ، وأقطعه ٣٦ فدانا في الخانكة . ولما وصل الطهطاوى الى القاهرة استقبله محمد علي كما يستقبل العالم الكريم ، فقد كان محمد علي يتلقى عنه أطيب التقارير من السيد جومار Jomard مدير البعثة التعليمية المصرية في باريس . وعين محمد علي رفاعة الطهطاوى مدرسا في مدرسة الطب بأبى زعبل ، حيث كانت العلوم تدرس باللغة الفرنسية ، وكان يلقيها الاساتذة الاجانب على الطلاب فيقوم المترجمون بترجمتها وقراءتها عليهم بالعربية . وكانت هيئة المترجمين قوامها من الشوام يرأسهم رجل يدعى عنجورى ، وكانوا يتقنون الفرنسية ولكن عربيتهم لم تكن سائغة ، فلما انضم رفاعة الطهطاوى الى هذه الهيئة لم يلبث ان خلف عنجورى رئيسا لهيئة المترجمين ، وكان ذلك أيام أن كان كلوت بك مديرا لمدرسة الطب

ثم نقل رفاعة الطهطاوى مترجما فى مدرسة الطوبجية (المدفعية) فى طره . وقد خلف فى هذا المنصب المستشرق الشاب كونيغ Koenig ، وفى أثناء عمله فى هذه المدرسة ترجم رفاعة الطهطاوى بعض المؤلفات فى الهندسة والجغرافيا مما يحتاج اليه طلاب المدارس العسكرية فى دراستهم . وكان رفاعة الطهطاوى يميل بطبعه الى الجغرافيا أكثر من ميله الى الهندسة . وكان مدير مدرسة المدفعية ، واسمه دون أنطونيو دى سيجويرا بك Don Antonio de Seguera Bey قد اعتمد طبع كتاب فى الجغرافيا مؤلف بالعربية فى جزيرة مالطة ، ولكن رفاعة الطهطاوى وجد لغة هذا

الكتاب سقيمة وعيادته ركيكة فنقحها تنقيحا شديدا حتى خرجت الطبعة الثانية أكمل بمراحل من الطبعة الاولى . ولم يكتف الطهطاوى بذلك فترجم للطلاب كتابا آخر فى الجغرافيا مما كان قد درسه فى باريس . وفى عام ١٨٣٤ تفشى فى القاهرة وباء الكوليرا ، فنزح رفاعة الطهطاوى الى بلدته طهطا ، وهناك عكف على ترجمة كتاب فى الجغرافيا لمالت بران Malte Brun ثم عاد الى القاهرة وقدم كتابه الى محمد على فمنحه رتبة « صاغ » فى الجيش

ولم يكن رفاعة الطهطاوى سعيدا بعمله فى مدرسة المدفعية ، غالبا بسبب غلبة العلوم الهندسية فى دراستها ، فوافق محمد على على نقله الى مدرسة اخرى . وكان محمد على قد أنشأ فى ١٨٣٤ « مدرسة الادارة » لتخريج افواج من الموظفين الذين تحتاج اليهم دواوين الحكومة ، وجعل قوامها ثلاثين من الطلاب المتقنين ، يدرسون على أستاذين هما أرتين شكرى أفندى واسطفان رسمى أفندى ، وهما عضوا البعثة المصرية الاولى التى أوفدها محمد على الى باريس ، وكان الطلاب يدرسون فى مدرسة الادارة هذه اللغة الفرنسية والمخاسبة والهندسة والجغرافيا وفنون الادارة المدنية . وقد انضم رفاعة الطهطاوى الى هيئة التدريس فى هذه المدرسة التى كان الهدف من انشائها تخريج الموظفين ، وقد كانت أكثر مناهج الدراسة فى هذه المدرسة قائمة على الترجمة . فما أن كان الطلاب يتقنون اللغة الفرنسية اتقاناً كافياً حتى كانوا يكلفون بترجمة كتاب من كتب التاريخ ينقلونه الى العربية فصلا فصلا ثم يدفع بالكتاب الى المطبعة . ولكن مدرسة الادارة هذه كانت قصيرة العمر ، فلم تلبث أن ألغيت عام ١٨٣٦ وأنشئت مكانها « مدرسة الالسن » الشهيرة ، التى نقسل اليها كل

طلاب مدرسة الإدارة . كذلك أدمجت في مدرسة الآلسن « مدرسة التاريخ والجغرافيا » التي كان محمد علي قد أنشأها عام ١٨٣٥ ملحقه بمدرسة المدفعية وجعل رفاعة الطهطاوى مديرا لها والاستاذ الوحيد بها ربما ارضاء له لضيقه بالعلوم الهندسية والرياضية ، وقد كان الغرض من انشاء « مدرسة التاريخ والجغرافيا » هذه امداد المدارس العسكرية الجديدة التي أنشأها محمد علي بمدرسين للتاريخ والجغرافيا . وقد أنشئت مدرسة الآلسن بناء على اقتراح من رفاعة رافع الطهطاوى ، وقد شابهت هذه المدرسة عند انشائها خليطا من كلية الآداب وكلية الحقوق في آن واحد ، وكانت اللغات التي تدرس فيها الى جانب العربية هي الفرنسية والتركية والفارسية والاطالية والانجليزية ، أما بقية مواد الدراسة فكانت التاريخ والجغرافيا والآداب والشريعة الإسلامية والقانون ، وكان طلابها يعلمون الترجمة بطريقة عملية ، فكانوا يشتركون في ترجمة الكتب المقررة بمساعدة الاستاذ ، ثم تعرض ترجماتهم على أستاذ العربية لتفقيحها وتحسين صياغتها . ولذا فقد كانت هذه المدرسة في أول عهدها تسمى « بمدرسة الترجمة » ثم سميت بعد ذلك « بمدرسة الآلسن » وعين رفاعة الطهطاوى ناظرا أو مديرا لها بعد عام من انشائها . وكان يختار تلاميذه من قرى الصعيد ومن طلاب الأزهر . وقد عين الفوج الأول من خريجي هذه المدرسة في مختلف الوظائف بدواوين الحكومة ، كما توافر الكثيرون من خريجها على ترجمة روائع الآداب الفرنسية . وكان رفاعة الطهطاوى نفسه يقوم بتدريس اللغات والإدارة والشريعة والقانون الفرنسي

ولكن الكتب الأولى التي قام طلاب مدرسة الآلسن

وخريجوها بترجمتها لم تسكن كتب الادب ، بل كتب العلوم والفنون والصناعات وخصصها كتب العلوم العسكرية، ثم كتب الطب والرياضة والهندسة . فلما انقضى عصر محمد على ، عصر الفتوحات العظيمة ، حول عام ١٨٤٠ ، وجاء عصر عباس الاول ، وكان عصر اضمحلال وانكماش اتجه خريجو مدرسة اللسن الى ترجمة الآثار الادبية . وقد عاشت مدرسة اللسن خمسة عشر عامًا من ١٨٣٥

الى نوفمبر ١٨٤٩ حين أغلقها عباس الاول الذى كان يضيق بالعلوم والفنون والاداب جميعا ، بل وبكل بارقة من نور يمكن أن تشع في العقول أو تضيء القلوب . ولم يبطش عباس الاول بمدرسة اللسن دفعة واحدة ، وإنما بدأ بتشتيت أساتذتها الذين خدموا في ظل محمد على وابراهيم باشا ، وكان في مقدمة من شتتهم رفاعة رافع الطهطاوى بطبيعة الحال . ثم أمر عباس الاول بنقل المدرسة الى مدرسة المتديان بالناصرية في أكتوبر ١٨٤٩ ، وكانت هذه المدرسة صغيرة البناء فلم تتسع لمكتبة مدرسة اللسن ولا لمتحفها ، فنقلت المكتبة والمتحف الى مدرسة المهندسخانة ببولاق ، ثم لم يلبث عباس الاول ان الغى مدرسة اللسن جملة في نوفمبر ١٨٤٩ . وقبل ان ينصرم العام نقل رفاعة الطهطاوى منفيا الى السودان وعين ناظرا على مدرسة ابتدائية في الخرطوم ونفى معه زميله وصديقه محمد بيومى أستاذ الرياضة الذى لم يحتمل الصدمة فمات في السودان . وبإبعاد الرأس تفرق الاعضاء . لقد كان من سخرية القدر ان عباس الاول الذى اقترن اسمه باغلاق المدارس في مصر يرسل الى الخرطوم اكبر رأس مفكر في البلاد ليعلم السودانيين !

واستبد الحزن برفاعة الطهطاوى في منفاه ، ولكن هذا

لم يشغله عن عمله ، فترجم رواية « وقائع تليماك »
Fénélon Les Aventures de Télémaque لفنيلون

وقد نشرت في بيروت وانصرف الى تنشئة شباب
السودان الذين عاش الطهطاوى ليراهم يعلمون في مدارس
السودان في عهد الخديوى اسماعيل

ولما مات عباس الاول عام ١٨٥٨ وخلفه سعيد باشا ،
عاد رفاعة الطهطاوى الى مصر حيث استرد بعض مكائنه
الضائعة . فقد عين في مختلف الوظائف الرفيعة : عين
أولا مديرا للقسم الأوربى في محافظة القاهرة ، ثم وكيلا
للمدرسة الحربية بالحوض المرصود ، ثم مديرا للمدرسة
الحربية بالقلعة ، وكان يشرف على أقسام الترجمة
والمحاسبة وغيرها . ورقى الى رتبة « المتمايز » . ولكن
كل هذه الأقسام او الإدارات التى كان يشرف عليها رفاعة
الطهطاوى ألغيت عام ١٨٦٠ بما فى ذلك إدارة الترجمة .
فظل بلا وظيفة محددة حتى عهد الخديو اسماعيل الذى
عرف كيف ينتفع من خدماته فى نشر التعليم .

وفى ١٨٦٣ أعاد الخديو اسماعيل إدارة الترجمة مرة
أخرى ، وعين رفاعة الطهطاوى مديرا لها ، وعينه فى
الوقت نفسه عضوا فى لجنة المدارس ، التى كانت تشرف
على تنظيم التعليم فى مصر فكان خير معاون لعلى باشا
مبارك . وحين أنشأ على مبارك مجلة « روضة المدارس »

عام ١٨٧٠ ، جعل رفاعة الطهطاوى رئيس تحريرها . وقد
ظل رئيسا لتحرير هذه المجلة ثلاث سنوات حتى مات فى
١٨٧٣ . ولقد كانت هذه المجلة الأدبية الاجتماعية نصف
الشهرية منبرا لصفوة مثقفى عصر اسماعيل ، فكان بين
محرريها على باشا مبارك وعبد الله باشا فكرى ومحمد
قدرى باشا واسماعيل باشا الفلكى ، وصالح بك مجدى ،

وهو أنجب تلاميذ رفاعة الطهطاوى ، والشيخ حمزة فتح الله ، واسماعيل افندى صبرى (الشاعر اسماعيل باشا صبرى) ، ومعهم كان على فهمى رفاعة باشا ابن رفاعة الطهطاوى ، وكان من كبار رجال التعليم . وكانت هذه المجلة توزع بالمجان على تلاميذ المدارس لنشر الثقافة بين الطلاب . وفى عام ١٨٦٨ أعيدت مدرسة اللسن الى الحياة بعد ضمها لمدرسة الادارة وكانت هذه مركزا للدراسات القانونية ، وقد أصبحت النواة التى خرجت منها مدرسة الحقوق ، او كلية الحقوق كما نسميها منذ تأميم الجامعة عام ١٩٢٥ . وقد كانت السنوات العشر الاخيرة من أخصب السنوات فى حياة رفاعة الطهطاوى .

واذا كان الطهطاوى قد بهر العقول فى صدر حياته بكتابه العظيم « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » ، الذى صدر عام ١٨٣٤ ، وهو وصف وتحليل للمجتمع الفرنسى من كافة جوانبه ايام اقامة الطهطاوى فى فرنسا اماما للبعثة المصرية وعضوا بها ، فان « مناهج الالباب المصرية » الذى صدر عام ١٨٦٩ يعد فى نظرى أخطر كتاب فى فلسفة الاجتماع والسياسة والتشريع صدر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وليس فى عصر اسماعيل وحده . وحين قرر الخديوى اسماعيل - كجزء من خطته لجعل مصر دولة عصرية ، او « قطعة من اوربا » كما كان يقول - وضع أسس القانون المصرى على أساس القانون الفرنسى الذى يسمى عادة « كود نابوليون » (أى مدونة نابوليون او قانون نابوليون) لجأ الى رفاعة الطهطاوى وتلاميذه لكى يحققوا له ما اراد . فاشترك رفاعة الطهطاوى وعبد الله بك السيد فى ترجمة القانون المدنى الفرنسى . واشترك عبد الله ابو السعد افندى وحسن فهمى فى ترجمة قانون

الاجراءات تحت اشراف رفاة الطهطاوى . وترجم محمد قدرى باشا قانون العقوبات ، اما صالح مجدى بك فقد ترجم قانون الاحكام الجنائية ، وكانت هذه الموسوعة القانونية هى الاساس الذى بنى عليه القانون المصرى الحديث . وقد كتب الطهطاوى بحثا عديدة تشتمل على دراسات مقارنة بين الشريعة الاسلامية والتشريع الفرنسى .

كذلك لعب رفاة الطهطاوى دورا خطيرا فى حياة الصحافة المصرية ، دورا يجعل من واجبنا ان نسميه « ابا الصحافة المصرية » . فالصحيفة الاولى التى عرفتها مصر ، وهى الكورييه ديجيت « Courier d'Egypte » (اى « بريد مصر ») صدرت لأول مرة فى ٢٩ اغسطس ١٧٩٨ بأمر بوناپرت ، واختفت بانتهاء الحملة الفرنسية ، وكانت تصدر باللغة الفرنسية لتخاطب جنود الحملة ونفرا قليلا من الاجانب المحليين انقارئين بالفرنسية ، والصحيفة الثانية كانت «لاديكاد ايجبسين » («العشرية المصرية») وهى بالفرنسية أيضا وقد صدرت بأمر بوناپرت فى أول أكتوبر لنشر أبحاث المجمع العلمى المصرى

وبعد أكثر من ربع قرن من سنوات القوضى السياسية والصراع من أجل السلطة ، أسس محمد على ، بعد أن استتب له الحكم فى البلاد ، الجريدة الرسمية « الوقائع المصرية » عام ١٨٢٨ أثناء بعثة رفاة الطهطاوى وزملائه فى فرنسا . وكانت هذه الجريدة تظهر فى لغتين : التركية والعربية . ولما كانت لغة البلاد الرسمية يومئذ هى اللغة التركية ، فقد كانت «الوقائع المصرية» تكتب أصلا باللغة التركية ثم تترجم بعربية ركيكة مما كان فى طاقة جاهلية ذلك العصر . أما موضوعات هذه الجريدة الرسمية فلم

تكن تخرج عن الاخبار الرسمية وبعض الوقائع المتفرقة ،
ثم دخلتها الاخبار الواردة من الخارج ابتداء من العدد ١٥
وقد ظل الحال على هذا المنوال في « الوقائع المصرية »
حتى عين رفاعة الطهطاوى رئيسا لتحريرها في ١١ يناير
عام ١٨٤٢ أيام حكم ابراهيم باشا ، وقد شغل الطهطاوى
هذا المنصب حتى نفاه عباس الاول الى السودان عام
١٨٤٩ . وحين تقلد رفاعة الطهطاوى رئاسة تحرير
« الوقائع المصرية » كانت المواد التركية تشغل النصف
الايمن من صفحات الجريدة باعتبار ان التركية كانت لغة
البلاد الرسمية ، بينما كانت العربية تشغل النصف الايسر
باعتبار أنها الفرع لا الاصل . فلما رأس رفاعة الطهطاوى
تحرير « الوقائع » عكس الوضع وخصص العمود الايمن
للمادة العربية والعمود الايسر للمادة التركية . كذلك خطا
الخطوة الباسلة التالية ، وهى أنه جعل المادة الاصلية
تكتب أولا باللغة العربية ثم تترجم الى اللغة التركية ،
وقد استطاع ان يحصل على ترخيص بذلك من ديوان
المدارس الذى كان يشرف على اصدار « الوقائع المصرية »
وكذلك خطا رفاعة الطهطاوى الخطوة الباسلة الثالثة
فجعل اخبار مصر تتقدم كل الاخبار ثم تأتى بعد ذلك
الاخبار الواردة من الخارج ، بما فى ذلك اخبار تركيا
صاحبة السيادة على البلاد . وقد استطاع رفاعة
الطهطاوى ان يثبت هذا النظام عاما كاملا ، ولكن الطبقة
الحاكمة التركية لم تلبث ان تألبت عليه وارغمته على
التراجع فيما أجرى من اصلاحات ، فعاد كل شئ الى
سيرته الاولى . ومع ذلك فقد استطاع رفاعة الطهطاوى
أن يسجل للغة العربية والقومية المصرية نصرا ادبيا عظيما
فى زمن كان نفوذ الترك فيه يسيطر على كل شئ فى البلاد

أو يكاد . أما بقية القصة فيما فعله هذا الرجل العظيم « بالوقائع المصرية » فهي أنه أفسح صفحاتها للمواد الأدبية والثقافية بوجه عام . فكان ينشر فيها مقتطفات من « مقدمة » ابن خلدون أو غيره من نصوص الأدب العربي، أو ينشر فيها موادا في الاقتصاد أو في التجساسة أو في التعريف بثروات السودان ووسط إفريقيا . كذلك كانت افتتاحية « الوقائع المصرية » لا تخرج عن مقال في مدح الوالى والتسبيح بحمده ، فجعل الطهطاوى من افتتاحية « الوقائع » مقالا تحليليا عميقا في موضوع من الموضوعات السياسية والاجتماعية . أما عهده القصير في رئاسة تحرير « روضة المدارس » الذى صدر العدد الأول منها في ١٧ ابريل ١٨٧٠ ، فكان أهم ما يميزه اهتمامه المتصل بشئون المرأة واخبارها فلم يخل عدد من اعداد هذه المجلة من شيء يتصل بالمرأة . بل لقد دعا الطهطاوى ناظرات مدارس البنات ومدرساتها لموافاة مجلته بالمقالات والموضوعات . ويبدو أن مدارس البنات القائمة يومئذ كانت كلها مدارس أهلية ، فبعض من كتبوا عن تاريخ هذه الفترة يقول أن أول مدرسة للبنات ذات صفة رسمية انشئت عام ١٨٧٣ بالسيوفية ، أنشأتها إحدى زوجات الخديوى اسماعيل ، ثم تعددت من بعدها مدارس البنات ..

هذه صورة موجزة لسيرة ذلك المفكر العملاق الذى وضع أساس الفكر المصرى الحديث والثقافة المصرية الحديثة ، منذ أن لمع نجمه نحو عام ١٨٣٤ الى أن انطفأ سراجُه عام ١٨٧٣ . ومما يؤثر عنه فى حياته الشخصية أنه اعتق من كان يملك من العبيد والجواري ، لاشك عملا بمبادئ الحرية والمساواة والاخاء التى كان يعتنقها .

وقد مات عن ثروة تقترب من الالفى فدان ، ومكتبة تحوى نحو ٤٥٠٠ كتاب وفى رواية نحو ٨٤٠٠ كتاب من بينها نحو ١٠٦٤ مخطوطا . وقد جمع أكثر هذا المال من عمله على طريقة ذلك الزمان ، فكان كلما ترجم كتابا قيما اقطعه الوالى نحو مائتى فدان . اما أعمال الطهطاوى التى نشرت ، بين مؤلفة ومترجمة ، فقد بلغت ستة عشر مجلدا بحسب ما ورد ، فى كتاب حفيده الأستاذ فتحى الطهطاوى عن سيرته وآثاره الصادر فى ١٩٥٨ بمناسبة احتفال المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب بمرور ٨٥ عاما على وفاته ، وهى : « القول السديد فى الاجتهاد والتجديد » و « البسّـدع المتقررة فى الشـيـع المتبررة » و « متن الأجرومية » و « التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية » و « منظوم فى مصطلح الحديث » و « نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز » و « تخلص الأبريز فى تلخيص باريز » و « مناهج الالباب المصرية فى مباحج الآداب العصرية » و « المرشد الأمين للبنات والبنين » و « التعريبات الثقافية لمريد الجغرافية للطبرون » و « الكواكب المنيرة فى ليالى افراح العزيز المقمرة » و « قلائد الفاخر فى غريب عوائد الاوائل والاواخر » و « كتاب مبادئ الهندسة » و « القانون الفرنساوى المدنى » و « نظم العقود فى كسر العود » و « مواقع الافلاك فى وقائع تليماك » . وأما مخطوطات رفاعة الطهطاوى التى لم تنشر بعد فهى اربعة عشر مخطوطا ، بيانها :

« ارجوزة فى علم الكلام » و « بحث فى المذاهب الدينية لطلبة مدرسة اللسن » وموجز « معاهد التنصيص على شواهد التخصيص لبدر الدين القزوينى » و « انوار توفيق

الجليل » و « نبذة في تاريخ اسكندر الاكبر » و « نبذة في
الميتولوجيا » و « مقدمة تاريخ مصر » و « دستور فرنسا »
و « كتاب وصول القوى الطبية » و « نبذة في العلم
والسياسة والصحة » و « قطعة من عمليات ضباط
عظام » و « المعادن النافعة لتدبير معاش الخلائق »
و « تعريب الامثال في تأديب الاطفال » و « ترجمة رثاء
فولتير للويس الرابع عشر » ، هذا عدا عشرات من الكتب
أشرف الطهطاوى على ترجمتها في الطب والتشريع والزراعة
والجغرافية الطبيعية والرحلات والفلسفة والمنطق
والتاريخ ، ومن أهمها « قرة النفوس والعيون بسير
ما توسط من القرون » (عن تاريخ العصور الوسطى) ،
و « نظم اللالىء في السلوك فيمن حكم فرنسا من الملوك »
و « كتاب في تاريخ فرنسا ترجمة حسن قاسم » و « كتاب في
تاريخ الامبراطور شريكان » و « كتاب الروض المزهري تاريخ
بطرس الاكبر » و « كتاب تاريخ كرلوس الثانى عشر ملك
السويد للباشجاويش محمد مصطفى » (تاريخ « شارل
الثانى عشر » وهو من أهم مؤلفات فولتير) و « كتاب برهان
البيان في استكمال واختلال دولة الزمان تأليف منتسكيو
وترجمة حسن الجبيلى » الخ ..

وهذه العناوين والموضوعات تعطى صورة واضحة لما
كان يقرؤه المثقفون في القرن التاسع عشر حتى قبل عصر
اسماعيل . ومن يتأملها يجد ان مدرسة الالسن قد غذت
المثقفين المصريين بمكتبة وافية تشتمل على أهم المراجع
الاساسية في التاريخ والادب والعلوم السياسية
واوليات العلوم وبذلك وفرت الحد الأدنى من الثقافة
للمثقفين ، ورسخت في نفوس المثقفين أهم المبادئ

التقدمة التي بنيت عليها الحضارة الحديثة

واذا أردت ان تعرف ثقافة مثقف او ان تعرف شيئا من فكره وسلوكه فادخل مكتبته . وقد جاء في كتابات من عنوا بجمع اثار رفاعة الطهطاوى او التعريف بها ان مكتبته كانت تتميز بظاهرتين ، احدهما ارتفاع نسبة الكتب الموضوعة فى « العلوم المعاشية » كالتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعلوم السياسية والطب والكيمياء الخ ثم ارتفاع نسبة الكتب الفرنسية عما هو مألوف عند امثاله من علماء الازهر الذين لم تشغلهم علوم الدين عن الاقبال على علوم الدنيا . ولكن رفاعة الطهطاوى نفسه لا يتركنا بحاجة الى استقصاء مصادر ثقافته الاوروبية ، فهو يكتب فى كتابه الشهير « تخلص الابريز فى تلخيص باريز » الذى صدر عام ١٨٣٤ متحدثا عن دراساته ايام اقامته بباريس بين ١٨٢٧ و ١٨٣١ فيقول :

« وقد قرأت كثيرا من كتب الادب فمنها مجموعة نويل ، ومنها عدة مواضع من ديوان ولتير (يقصد اعمال فولتير) ، وديوان رسين وديوان روسو (وديوان مونتسكيو) خصوصا مراسلاته الفارسية التى يعرف بها الفرق بين اداب الفرنج والعجم ، وهى أشبه بميزان بين الآداب الغربية والشرقية وقرأت أيضا وحدى مراسلات انكليزية صنفها القونتس- شىستر فيلد « يقصد الكونت او اللورد تشستر فيلد » لتربية ولده وتعريفه ، وكثيرا من المقامات (يقصد القصص ؟ او المقالات ؟) الفرنسية . وبالجمله فقد اطلعت فى اداب الفرنسية على كثير من مؤلفاتها الشهيرة

« وقرأت فى الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برماكى وترجمته وفهمته فهما جيدا ، وهذا الفن عن التحسين والتقييح العقليين (يقصد النقد العقلى)

يجعله الافرنج اساسا لاحكامهم السياسية المستسماة
عندهم شرعية .. وقرات ايضا مع مسيو شواليه
جزئين من كتاب يسمى روح الشرائع ، مؤلفه
شهير بين الفرنسيات يقال له منتسكيو ، وهو أشبه
بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبنى على
التحسين والتقبيح العقليين ، ويلقب عندهم بابن خلدون
الافرنجى ، كما ان ابن خلدون يقال له عندهم منتسكيو
الشرق ، اى منتسكيو الاسلام . وقرات أيضا فى هذا المعنى
كتابا يسمى : عقد التانس والاجتماع الانسانى (يقصد
العقد الاجتماعى) ، مؤلفه يقال له روسو ، وهو عظيم
فى معناه

» وقرات فى الفلسفة تاريخ الفلاسفة المتقدم المشتمل
على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم . وقرات عدة
مجال نفيسة فى معظم الفلسفة للخواجه ولتير . وعدة
مجال فى كتب قنديلانق (يقصد كوندياك) ..

هذا اذن مفتاحنا الى المكونات الفكرية لعقل رفاعة
الطهطاوى فى شبابه : درس الطهطاوى اعمال فلاسفة
الثورة الفرنسية : فولتير ومونتسكيو وروسو وكوندياك كما
درس بعض اثار حركة التنوير الاوربية كخطابات اللورد
تشستر فيلد ولولده فيليب ستانهورب . ولو اننا بحثنا فى
جولة فكرية عما كان يقرؤه ثوار ذلك العصر ، عصر الثورات
الفرنسية ، بين ١٧٨٩ و ١٨٣٠ ، لوجدنا ان الغذاء العقلى
الرئيسى لثائر مثل جفرسون او وليم جودوين او توماس
بين او اللورد بيرون او شلى او جوته الشاب لم يكن يخرج
فى صميمه عن اعمال فولتير وروسو ومونتسكيو وكوندياك ،
وربما اضافوا اليهم شيئا من ديدرو وكوندورسيه وفولنى
فرفاعه الطهطاوى اذن كان يعيش فى عصره مع اكثر العقول

تقدمية واشدها ثورية ورفاعة الطهطاوى اذن قد تلقى بفكره ووجدانه من منابعها الاولى كل تلك الفلسفات الخطيرة العميقة الرهيبة ، العقلانية منها والوجدانية ، المادية منها والمثالية على السواء ، المتضاربة منها والمنسجمة فى وقت واحد ، الملتقية ، رغم ما يفصلها من هوة عميقة ، على شيء واحد ، وهو ضرورة زلزلة الملكية المستبدة القائمة على الحق الالهى والنظام الاقطاعى الارستقراطى بامتيازاته الطبقية وطفياته المادى والروحى ، وضرورة تقويض دعائسها واعادة بناء المجتمع الانسانى على اسس جديدة من الحرية والمساواة والاخاء كما كان الناس يقولون أيام الثورة الفرنسية ..

هذه كانت الافكار الاساسية التى تعرض لها رفاعة الطهطاوى اثناء اقامته فى باريس وعاش فى مناخها خمس سنوات كاملة وكلها تقوم على الدعوة للحرية والمساواة والاخاء بين البشر ، وقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية هذه هى الحل السياسى الاجتماعى والفلسفى الذى قدمه مفكرو البورجوازية الثائرة على الارستقراطية ، ومثقفو الطبقة الوسطى الثائرة على الاقطاع . ومنهم من وصل اليه عن طريق الايمان بالعقل والحق الطبيعى ومنهم من وصل اليه بارتعاشة الوجدان او بحق الفطرة ، وليسكن الفريقين التقيا عند مبدأ واحد هو تقديس الحرية والمساواة امام الله والقانون وفرص الحياة وتعديل العقد الاجتماعى بين البشر بحيث يتحول من عقد اذعان الى عقد قائم على الاخاء بين الناس وعلى الاختيار الحر الذى لاشبهة فيه للاكراه . وجماع هذا هو مايسمونه بالديمقراطية الليبرالية أو حكم الشعب القائم على الحرية المطلقة فى الفكر والفعل والشعور والسلوك والتعبير فى أى شكل من الاشكال

ولاشك أن رفاعة الطهطاوى كان حتى قبل سفره الى فرنسا قد سمع من استاذة الشيخ حسن العطار ومن غير الشيخ حسن العطار ذكريات عن الفرنسيين وتقدمهم فى العلوم والفنون ، وما كان الفرنسيون يعرضونه فى المجمع العلمى المصرى من تجارب فى الفيزياء والكيمياء او ماكانوا يعرضونه فى متحفهم ومرصدهم من ايات تدل على طول باعهم فى علوم النبات والحيوان والفلك وما الى ذلك كله . وقد رأينا كيف وقف الجبرتى مبهورا امام ما رآه فى المجمع العلمى المصرى من فتوحات العلم الحديث . كذلك نلمس من صفحات الجبرتى انه وقف وقفة المبهور من تقدم الفرنسيين الى والتكنولوجى ومهارتهم ونظامهم فى انجاز الاعمال . فهو مثلا يحدثنا عن الطريقة الى شق بها المهندسون طريقا مستقيما طويلا

« من الازبكية الى جهة قبة النصر المعروفة بقبة العزب جهة العادلية على خط مستقيم من الجهتين . وقيدوا بذلك انفارا منهم يتعاهدون تلك الطرق ويصلحون ما يخرج منها عن قالب الاعتدال بكثرة الدوس وحوافر الخيول والبغال والحمير ، وفعلوا هذا الشغل الكبير والفعل العظيم فى اقرب زمن ، ولم يسخروا احدا فى العمل ، بل كانوا يعطون الرجال زيادة عن اجرتهم المعتادة ويصرفونهم بعد الظهيرة ، ويستعينون فى الاشغال وسرعة العمل بالالات القريبة المأخذ السهلة التناول المساعدة فى العمل وقلة الكلفة : كانوا يجعلون بدل الفلقان والقصاع عربات صغيرة ويدهاها ممتدتان من خلف ، يملؤها الفاعل ترابا او طينا او احجارا من مقدمها بسهولة ، بحيث تسع مقدار خمسة غلقان ، ثم يقبض بيديه على خشبتيها المذكورتين ويدفعها امامه فتجرى على

عجلتها بأدنى مساعدة الى محل العمل ، فيميلها باحدى يديه ويهرع ما فيها من غير تعب ولا متسقة . و بذلك لهم فؤوس وفزم محكمة الصنعة متقنة الوضع ، وغالب الصناع من جنسهم ، ولا يقطعون الاحجار والاحشاب الا بالطرق الهندسية على الزوايا القائمة والخطوط المستقيمة .
(« عجائب الآثار » ٣ / ٣٣)

وفى هذا الوصف واشباهه يتجلى اعجاب الجبرتي بما رآه عند الفرنسيين من تقدم آلى وحسن تنظيم ومهارة فى استخدام الذكاء العملى . كذلك يتجلى اعجاب الجبرتي ببعض القوانين التى سنّها الفرنسيون صيانة للصحة العامة او للامن العام : « وفيه نادوا بوقود قناديل سهارى بالطرق والاسواق وان يكون على كل دار قنديل وعلى كل ثلاثة دكاكين قنديل وان يلزموا الكنس والرش وتنظيف الطرق من العفوشات والقاذورات » (٣ / ١٩) او « وفيه نهبوا على الناس بالمنع من دفن الموتى بالترب القريبة من المساكن كترية الازبكية والرويعى ، ولا يدفنون الموتى الا فى القرافات البعيدة ، والذي ليس له تربة يدفن ميتة فى ترب الممالك ، واذا دفنوا يبالفون فى تسفيل الحفر . ونادوا ايضا بنشر الثياب والامتعة والفرش بالاسطحة عدة ايام وتبخير البيوت بالبخورات المذهبة للعفونة ، كل ذلك للخوف من حصول الطاعون » (٣ / ٢١)

ولكن رغم كل هذا الاعجاب الواضح فى الجبرتي نجده لا يتجاوب مع عادات الفرنسيين وتقاليدهم ومعتقداتهم الا فيما ندر . فالجبرتي شديد الهجاء لما رآه من سفور المرأة الفرنسية وتحررها وتفانى الرجل الفرنسى فى احترامها و « الخضوع » لها على حد قوله ، وهو شديد التنديد بما تجسم له من انه انحلال اخلاقى نتيجة لاختلاط

الجنسين وانحراف عن الفضيلة . ولعل من المواضع القليلة
التي خرج فيها الجبرتي عن تحفظه في وصف ذلك المجتمع
الاوروبي الغريب المحيط واعلن فيها اعجابه بنظم الفرنسيين
كان حيث تعرض لوصف محاكمة سليمان الحلبي قاتل
كليب ، فهو يتوسع في سرد كل ماجرى من اجراءات
وينقل كل مادون من محاضر : « لتضمنها خبر الواقعة
وكيفية الحكومة ، ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام من
هؤلاء الطائفة الذين يحكمون العقل ولا يتدينون بدين ،
وكيف قد تجارى على كبيرهم يعسو بهم رجل افاقى اهوج
وغدره وقبضوا عليه وقرروه ولم يعجلوا بقتله من اخبر
عنهم بمجرد الاقرار ، بعد ان عثروا عليه ووجدوا مصه
الة القتل مضمخة بدم سارى عسكري واميرهم ، بل رتبوا
حكومة ومحاكمة واحضروا القاتل وكرروا عليه السؤا
والاستفهام ، مرة بالقول ومرة بالعقوبة ، ثم احضروا من
اخبر عنهم وسألوهم على انفرادهم ومجتمعين ، ثم نفذوا
الحكومة فيهم بما اقتضاه التحكيم ، واطلقوا مصطفى
افندى البرصلى الخطاط حيث لم يلزمه حكم ولم يتوجه
عليه قصاص كما يفهم جميع ذلك من فحوى المسطور
بخلاف ما رايناه بعد ذلك من افعال اوباش العسساكر
(يقصد العثمانية في ثورة القاهرة الثانية) الذين يدعون
الاسلام ويزعمون انهم مجاهدون وقتلهم الانفس وتجاريهم
على هدم البنية الانسانية بمجرد شهواتهم الحيوانية »
(١١٧/٣)

ولاشك ان موقف الجبرتي كان يختلف تماما عن موقف
رفاعة الطهطاوى فالجبرتي كان مصريا لم ير في الفرنسيين
الا جيش احتلال غزا بلاده واغتصبها ، ومهما كان هو
ومعاصروه قد لمسوا الفرق بين الفاضل الجاهل كالترك

والماليك والفاصب المستنير كالفرنسيين ، فالفاصب غاصب مهما علا كعبه في مدارج الحضارة ، والشعب الصريع لا يرى منه الا نواجذه ، بل وربما لا ينبغى ان يرى منه الا نواجذه . اما رفاعة الطهطاوى ، فقد رأى الفرنسيين فى بلادهم وخالط مجتمعهم المدنى على طبيعته وبذلك اتيح له أن يدرس كيانهم الاجتماعى وعاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم بفكر مفتوح واضح الحياد . ولعل ربع قرن من حكم محمد على وتعاظم بأس مصر فى الشرق الاوسط واندفاع مصر الى الاخذ بالاسباب المادية فى الحضارة الاوروبية قد يسر مهمة رفاعة الطهطاوى وجعله يركز انتباهه على الجوانب الفكرية والروحية والانسانية فى المجتمع الفرنسى . لقد انتهى عصر الصدمة الاولى التى ايقظت المصريين الى ضرورة الاخذ بالعلوم الحديثة لتجديد حياتهم المادية ، وغدت هذه ، بفضل محمد على سياسة البلاد الرسمية . ولكن بقيت مهمة اشد عسرا وهى ضرورة الدعوة الى الاخذ بالفلسفات الحديثة لتجديد الحياة الفكرية على ارض مصر ، فليس بالمادة وحدها يحيا المجتمع ولقد تصدى رفاعة الطهطاوى لهذه المهمة فكان نعم المفكر ونعم البشير

٢ - تحرير المرأة : ١٨٣٠

عندما وطئت قدما رفاعة الطهطاوى ارض فرنسا لأول مرة عام ١٨٢٦ ، كان اول ما استوقف نظره الحرية التى تتمتع بها المرأة الفرنسية ووضعها الممتاز فى المجتمع الفرنسى بالنسبة الى ما افه الطهطاوى فى تقاليد بلاده . وكان اول مظهر من مظاهر هذه الحرية هو السفور الذى سبق ان لاحظته الجبرتى فى نساء الفرنسيين . اما الجبرتى فقد رأى فى سفور النساء واختلاطن بمجتمع الرجال الذين رأهم ايام الحملة الفرنسية ومشاركتهم فى الحياة العامة مظهرا من مظاهر الانحطاط الخلقى الذى يستوجب التنديد واما الطهطاوى فقد اتاحت له ظروفه ان يقيم سنوات فى هذا المجتمع السافر النساء ويدرسه عن كثب ولذا جاءت احكامه عليه مختلفة كل الاختلاف عن احكام الجبرتى . فهو اولا ينفى ان للسفور او الحجاب صلة بفساد الخلق أو بالفضيلة . وهو يقول فى « تخلص الابريز » :

« وحيث ان كثيرا مايقع السؤال من جميع الناس عن حالة النساء عند الافرنج كشفنا عن حالهن الفطاء . وملخص ذلك ايضا ان وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن او سترهن ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة ، والتعود على محبة واحد دون غيره وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين . وقد جرب فى

بلاد فرنسا ان العفة تستولى على قلوب النساء المنسوبات الى الرتبة الوسطى من الناس دون نساء الاعيان والرعاع . فنساء هاتين المرتبتين يقع عندهم الشبهة كثيرا ويهتمون فى الغالب «

وواضح من كلام رفاعة الطهطاوى انه يشير الى حالة الراى العام فى مصر وشدة اهتمامه بأن يعرف شيئاً عن وضع المرأة فى أوروبا ومدى ما تتمتع به من حريات ومدى اثر هذه الحريات فى افسادها . فيقول ان هذه الاسئلة وامثالها تقع من « جميع الناس » وهذا يدل على انه يعالج هنا مشكلة اجتماعية حقيقية ، نجد أصداءها أولاً فى الجبرتى وجيله ، ولاشك ان هذه المشكلة تفاقمت مع الايام بسبب الانفتاح الشديد للحضارة الاوروبية فى عهد محمد على وازدياد مخالطة المصريين للاوروبيين . اما ثورة الحرير ايام الحملة الفرنسية ، فقد سبق ان جاء وصفها فى مشاهدات الجبرتى . وهاهو ذا كلوت بك يصف لنا فى ١٨٤٠ وجها من وجوه هذه الثورة :

« أورد نابليون بوناپرتة حكاية مؤامرة دبرت فى أحد الحمامات العامة يلدلى ايرادها فى هذا المقام لما احتوته من الدليل على ان اقامة ذلك الرجل العظيم بمصر قد أدهشت العقول وحركت الخواطر كلها حتى خواطر النساء ، وكانت لجميع اهل المشرق عنوانا على تبدل الاحوال بحال لم يسبق لها من قبل مثال . قال :

« تزوج الجنرال منو بامرأة من رشيد وعاملها معاملة السيدات الفرنسيات ، اذ كان يمد اليها يده كلما هم بالدخول معها الى غرفة الطعام ، ويتحرى لها اوفسق المجالس ويقدم اليها خير الاطعمة واشهاها . وكان اذا سقط منديل الطعام الموضوع على فخذيها بادر بأخذه

واعادته الى مكانه . فلما روت تلك المرأة هذه الامور على صاحباتها فى احمد حمامات رشيد لاحت لهاته النسوة بارقة الامل فى تغير احوالهن وعاداتهن ، وحررن عرضا قدمنه الى السلطان الكبير - بونابرتة - ليحمل ازواجهن على معاملتهن بمثل مايعامل منو زوجته الرشيدية به . « (لمحة عامة الى مصر » ج ١/٦٢٤ - ٦٢٥)

فبدات هذا القلق الاجتماعى التى بدات نحو ١٨٠٠ لاشك نمت فى الجيل التالى مباشرة ، جيل محمد على ، ولم يعد هذا القلق الاجتماعى متصورا على النساء ، بل تجاوزته الى شرائح من مجتمع الرجال الذين اتيح لهم ان يخالطوا الاوروبيين سواء فى بلادهم او فى مصر ، حيث استقدمهم محمد على بفزارة حتى اشتهر عصره بأنه عصر البعثات والخبراء الاجانب . ولاشك ان الجسم الاكبر من الراى العام فى الطبقات الميسورة والمستورة ، حتى نحو ١٨٣١ ايام ان كتب رفاعة الطهطاوى « تخليص الابريز » كان محافظا ينفر من سفور المرأة ومن تعليمها ومن مزاولتها اى عمل من الاعمال ومن اختلاطها بمجتمع الرجال او مشاركتها فى الحياة العامة على اى وجه من الوجوه . اقول فى الطبقات الميسورة والمستورة فقط ، لان قارىء كلوت بك وغير كلوت بك يستطيع ان يعرف دونما اى لبس ان المشكلة لم تكن قائمة فى اية صورة من الصور بالنسبة لنساء الطبقة العاملة سواء من الفلاحين او العمال . فكلوت بك يقول : « اما نساء الفلاحين فيرحن ويجنن طليقات من غير قيد ، وكثيرا مايتفق ان يبعث ازواجهن بهن الى الاسواق لبيع الحاصلات المختلفة او غيرها » (كلوت بك ١/٦٢٢ - ٦٢٣)

فالقضية الكبرى التى كانت مطروحة على اوسع نطاق

في الطبقتين الوسطى والعليا من المجتمع المصري : الى اى مدى يمكن للتشبه بالاوروبيين ان يتجاوز الاخذ بما لديهم من علوم متقدمة ومهارات تكنولوجية الى الاخذ بما لديهم من قيم ومعتقدات واخلاق وقواعد في السلوك ، ولاسيما فيما يتصل بنصف المجتمع وهو جنس النساء . ويبدو من كلام رفاة الطهطاوى ان المصرى العادى كان الى نحو ١٨٣٠ يجيب بالرفض ، الرفض المسبب او الرفض الانفعالى وانه كان يربط بين تحرير المرأة ومساواتها بالرجل وبين الفساد الخلقي وانهايار الكيان الاجتماعى . نفهم منه هذا الاثر دعوة الطهطاوى بأن « وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لايتى من كشفهن او سترهن بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيصة » هي بمثابة رد على اعتراض قائم بالفعل في اذهان الناس ، وقد رأى الطهطاوى فيه وهما يجب ازالته ، مستندا الى ما رآه في فرنسا من سفور النساء وتحررهن ومساواتهن بالرجال ، دون ان يؤدى ذلك الى تدهور الاخلاق عند نساء الطبقة المتوسطة . ولاشك ان الطهطاوى كان من ابناء الطبقة المتوسطة ، وهى اشد الطبقات محافظة فى جميع بلاد العالم ، وانه كان حريصا على طمأنة ابناء الطبقة المتوسطة ، من دون بقية الطبقات ، على شرفهم ان هم اذنوا لنسائهم ان تسفر واعطوهن القدر الكافى من الحرية والمساواة الحافظ لكرامة الانسان ولحقوق الانسان المشكلة ليست فى سفور المرأة او حجابها ولكنها فى التربية الصالحة والتربية الفاسدة . وقد دلت التجربة بحسب ما يستنتج من كلماته ، ان نساء الطبقة الوسطى يملكن فرص التربية الصالحة اكثر مما تملكها نساء الطبقة الارستقراطية والطبقة العاملة . ان قاسم امين لم يضيف كثيرا الى دفاع الطهطاوى عن حقوق المرأة وحرياتها ، ولكنه

عبر عنه بنبرة اجهر وباصرار اقوى . قال الطهطاوى
فى « تخلص الابريز » :

« وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والرأس والنحر
وماتحته والقفا وماتحته واليدين الى قرب المنكبين .
والعادة ايضا أن البيع والشراء بالاصالة للنساء ، واما
الاشغال فهى للرجال فكان لنا بالدكاكين والقهساوى
ونحوها فرجة عليها وعلى مايعمرها . وكان اول ماوقع
عليه بصرنا من التحف قهوة عظيمة دخلناها فرأيناها
عجيبة الشكل والترتيب والقهوجية امرأة جالسة على صفة
عظيمة وقدامها دواة وريش وقائمة »

وهذه ايضا من الملاحظات التى نجدها ايضا فى قاسم
امين بعد خمسين سنة ويزيد : ألا وهى استعداد المرأة
للاشتغال بالتجارة . والطهطاوى فى حديثه عن اشتغال
المرأة بالتجارة ، وادارة الاعمال لا يبدو عليه الاستهجان
وانما يبدو عليه انبهار من وقف على كشف عظيم او على
طريقة من الطرائف الكبرى ، أما اختلاط النساء بالرجال
فقد لاحظته الطهطاوى وسجله ووقف منه موقفه من سفور
المرأة ، فلم ير ان فيه مايشين الخلق او يؤدى الى الفساد
فالاختلاط تمارسه الحرائر وغيرهن : « ونساء الفرنساوى
بارعات الجمال واللطافة حسان المسامرة والملاطفة يتبرجن
دائما بالزينة ويختلطن مع الرجال فى المتنزهات ، وربما
حدث التعارف بينهن وبين بعض الرجال فى تلك المحال
سواء الاحرار وغيرهن ، خصوصا يوم الاحد الذى هو عيد
النصارى ، ويوم بطالتهم ، وليلة الاثنين فى البارات
والمراقص الا ترى ذكرها . . » الاختلاط بين الجنسين اذن
لاغبار عليه ، وهو ليس من صفات الطبقة السفلى فى
المجتمع بل من صفات العقائل والحرائر والارجح انه يقصد

بكلمة « الاحرار » مانسميه نحن بينات الناس او بينات
العائلات

ويصف لنا رفاعة الطهطاوى وجهها من وجوه هذا
الاختلاط بين الجنسين فى المراقص او « البالات » كما
يسمونها (والكلمة فرنسية) فلا نحس فى كلامه امتعاضا
من امتعاض الشرقيين المحافظين من مراقبة الرجس
للمرأة ، بل نحس منه ، على العكس من ذلك اعجابا
شديدا بالرقص الافرنجى والسمو به الى مستوى الفن
الجميل ، والارتفاع به عن الشهوانية الفاسقة التى يتميز
بها الرقص الشرقى فى نظره

« وقد قلنا ان الرقص عندهم فن من الفنون ، وقد
اشار اليه المسعودى فى تاريخه المسمى مروج الذهب ،
فهو نظير المصارعة فى موازنة الاعضاء ، ودفع قوى بعضها
الى بعض . فليس كل قوى يعرف المصارعة ، بل قد
يقلبه ضعيف البنية بواسطة الحيل المقررة عندهم . وما
كل راقص يقدر على دقائق حركات الاعضاء . وظهر ان
الرقص والمصارعة مرجعها شىء يعرف بالتأمل ويتعلق
بالرقص فى فرنسا كل الناس ، وكأنه نوع من اللياقة
والشلبية ، لا من الفسق ، فلذلك كان دائما خارجا عن
قوانين الحياء ، بخلاف الرقص فى ارض مصر ، فانه من
خصوصيات النساء لانه لتهييج الشهوات . واما فى باريس
فانه نط مخصوص لا يشم منه العهر ابدا وكل انسان يفرم
بامرأة يرقص معها . فاذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة
الثانية وهكذا وسواء كان يعرفها او لا . وتفرح النساء
بكثرة الراغبين فى الرقص معهن ، ولا يكفيهن واحد او
اثنان ، بل يحببن رؤية كثير من الناس يرقص معهن لسامة
انفسهن من التعلق بشىء واحد ...

وقد يقع ان من الرقص رقصة مخصوصة : يرقص
الانسان ويده في خاصر من ترقص معه ، واغلب الاوقات
يمسكها بيده . فمس المرأة أيما كانت في الجهة العليا
من البدن غير عيب عند هؤلاء النصارى وكلما حسن خطاب
الرجل مع النساء ومدحهن ، عد هذا من الادب . . وصاحبة
البيت تحيي اهل المجلس «

هذه المقارنة التي يعقدها رفاعة الطهطاوى بين الرقص
الافرنجى والرقص الشرقى مقارنة هامة ، لانه تحمل فيها
مسئولية التنديد برقص الفوازى ورقص العوالم في مصر
ووسمه بالانحطاط والشهوانية بينما رفع الرقص الافرنجى
الى مرتبة الرياضة والفن الجميل ، فهو بهذا يقول اننا
اقرب الى الفسق فى لهونا من الاوربيين ، وهذا عكس
الفكرة التي صورها الجبرتى عن المجتمع الفرنسى والمصرى
المختلط الذى رآه يحتفل بالرقص والفناء فى عيد وفاء
النيل رجاله مع نسائه . وقد أخطأ الطهطاوى فى تفسير
ظاهرة مراقبة المرأة الفرنسية لرجال متعددين ونسبها
الى سام النساء ورغبتهن فى التغيير . وحقيقة الامر هى أن
تقاليد المجتمع الفرنسى المحافظ تمنع المرأة من مراقبة
رجل واحد باستمرار أثناء الحفلات لان فى ذلك معنى
« الاهتمام الخاص » من الرجل بالمرأة ، فان كانت متزوجة
عد هذا أمرا معيبا ، وان كانت آنسة كان ذلك من مقدمات
تقدم الشاب لخطبة الفتاة . وقد اهتم الطهطاوى بشرح
آداب السلوك فى حفلات الرقص التي شاهدها ، فهو
يقول فى « تخليص الابريز » :

« ومن المنتزهات محال الرقص المسماة البال وفيه
الفناء والرقص . وقل ان دخلت ليلا فى بيت من بيوت
الاكابر الا وسمعت به الموسيقى والمفنى . ولقد مكثنا مدة

لأنهم لفنائهم أصلا لعدم معرفتنا بلسانهم . .

« والبال قسمان : بال عام ، ويدخله سائر الناس ، كالبال فى القهاوى والبساتين ، والبال الخاص ، وهو أن يدعو الانسان جماعة للرقص والفناء والنزهة ويحو ذلك ، كالفرح فى مصر . . والبال دائما مشتمل على الرجال والنساء وفيه وقفات عظيمة وكراسى للجلوس . . والغالب أن الجلوس للنساء ، ولا يجلس أحد من الرجال الا اذا اكتفت النساء . واذا دخلت امرأة على أهل المجلس ولم يكن كرسي خاليا ، قام رجل واجلسها ، ولا تقوم لها امرأة لتجلسها . فالانثى دائما فى المجالس معظمة أكثر من الرجل ثم ان الانسان اذا دخل بيت صاحبه فانه يجب عليه ان يحيى صاحبة البيت قبل صاحبه ، ولو كبر مقامه ، ما امكن ، فدرجته بعد درجة زوجته او نساء البيت . ومن المنتزهات جمعية الناس كخيمة مصر ، الا ان فيها دائما آلات الموسيقى والفناء والرقص ، وبين كل نوبة من الموسيقى والفناء يقسم على الحاضرين بعض مطعومات ومشروبات خفيفة . وبالجمله فالموسيقى بالاصالة والشراب الخفيف بالتبعية »

فرفاعة الطهطاوى يصر دائما على ابراز فكرة هامة فى نظره ، وهى احترام المجتمع الاوروبى للمرأة ، وربما كان مصدر اصراره على ابراز هذه الفكرة هو رغبته فى تلقين المصريين ضرورة تغيير نظرهم للمرأة ومعاملتها بما تستحقه من الاعتبار بدلا من اعتبارها مجرد متاع . وواضح من كلام الطهطاوى أنه كان يخالط اكرم العائلات الفرنسية ويرصد آداب السلوك بينها . غير أن فى كلامه مايدل على أنه كان يضيق أحيانا بما كان يراه فى باريس من اسراف أهلها فى مجاملة النساء ، فهو يقول : « ثم ان الرجال عندهم

عبيد النساء وتحت امرهم سواء كن جميلات ام لا . قال بعضهم ان النساء عند الهمج معدات للذبح ، وعند بلاد الشرق كأمّعة البيوت ، وعند الافرنج كالصفار المدلعين . والطهطاوى هنا يضسع يده على روح « الكورتوازيه » أو « الفروسية » التى ورثتها اوربا الحديثة ولا سيما فى البلاد الكاثوليكية ، عن العصور الوسطى ، وهى تقوم على لون من تقديس المرأة بالمعنى المجازى طبعاً ، تقديساً لا علاقة له بالرغبة الجنسية وليس له تفسير انثروبولوجى عندى الا انه من رواسب المعتقدات الدينية الكاثوليكية التى تفرد لمريم العذراء منزلة خاصة فى الديانة المسيحية تكاد ان تسمو على منزلة المسيح . ولاشك ان الطهطاوى انتقد اسراف الرجل الفرنسى فى تقديس المرأة وخدمتها ، قائلاً ان اسلام الرجل قياده للمرأة شر وبيل

كذلك يهتم رفاعة الطهطاوى بابرار فكرة اخبرى ابرازا قويا ، والاغلب انه يريد بذلك ان يزيل فكرة شائعة عن الاوربيين بين المصريين فى زمانه ، وهى ان الرجل الاوروبى خال من « الفيرة » على زوجته ، بارد لا يحرك ساكناً اذا عرف بسوء سلوكها . والطهطاوى يحاول ان يشرح لقرائه ان هناك فرقاً بين الخلو من الفيرة العطيلية القائمة على العقل المسمم بالشكوك وبين رفض الانحراف ، فهو يقول : « ولا يظن الافرنج بنسائهم ظناً سيئاً اصلاً مع ان هفواتهن كثيرة معهم » . فالاصل ان الرجل الاوروبى « يشق » فى زوجته ويفترض مسبقاً انها مستقيمة السلوك تخلص له ، ولا يفترض مسبقاً ان المرأة من حيث هى امرأة جنس خوان تحت أية ظروف . فهو اذا أباح لها مخالطة الرجال او الانتقال بمفردها او الرقص مع سواء لا يفعل ذلك من باب الانحلال الخلقى وعدم المبالاة وانما يفعله من باب الثقة

فيها وفي وفائها . وفي هذا يقول الطهطاوى : « ولا يظن بهم انهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم في ذلك ، حيث ان العرض يظهر في هذا المعنى اكثر من غيره لانهم وان فقدوا الفيرة لكنهم ان علموا عليهن شيئا كانوا اشر الناس عليهن وعلى انفسهم وعلى من خانهم في نسائهم . غاية الامر انهم يخطئون في تسليم القيادة للنساء ، وان كانت المحصنات لا يخشى عليهن شيء » فالفرنسي اذن ، رغم انه لا « يفار » على زوجته ، كفيل بأن يدمرها ويدمر عشيقها ويدمر نفسه لو عرف عنها سوء السلوك ، وهو اكثر مما يفعله المصري فهو عادة يدمر زوجته ويدمر عشيقها ثم يقضى بقية حياته - غالبا بين جدران السجون - راضيا عن نفسه لانه غسل بالدماء شرفه المثلوم

٣ - أبو الديمقراطية المصرية

كفاح الشعب المصرى فى سبيل الديمقراطية قديم ، وقد كان لمصر بولمان اسمه « البولا » قبل الفتح الرومانى وكان مقره مدينة الاسكندرية ، فعصف به الرومان . وقد حاول المصريون استخلاصه من اباطرة الرومان ولكنهم عجزوا لانهم تمسكوا بمبادئ الحرية والمساواة غير انهم فقدوا القدرة على التنظيم السياسى ، او على الاصح افقدهم اياها غزاتهم . وبعد الفى عام او نحوها من الحكم الاوتوقراطى ، ظهر فيهم رفاة رافع الطهطاوى لينادى بسيادة الشعب على الملوك وليفتح اعينهم على تجارب الامم الاخرى فى ممارسة الحرية والمساواة من خلال الدساتير والنظم النيابية

(١) « سلطان الملوك على اجسام الرعايا لا على قلوبهم »
« رفاة الطهطاوى »

(٢) « اما الشعب المصرى فلم يساهم قط فى شىء ما من التصميمات التى اقرها ولا فى اختيار الوسائل التى استحسناها لتنفيذها . بل القى فى طريقه كل ما استطاع أن ينشره فيه من الصعوبات والمعاثر لتعطيلها ، وأقام فى وجهه الاعتراضات الجمة عليه . ولقد رأى محمد على عندئذ انه ، لابلاف ذلك الشعب وتعويده الانس بتلك الانظمة الجديدة ينبغى العمل لازالة ما رآه على قلبه من الشكوك ومكافحة ميله الى التشبث والعناد

« ولا يأخذن المصريين أحد بجريرة هذه النزعات ،
فان الروسيين لم يشدوا ازر بطرس الاكبر فيما تصدى
لاجرائه من جلائل الاعمال وادخلاله على شئونهم من نافع
الاصلاحات . وتلك شنشنة معروفة عن الامم في ادوار
ارتكاسها وتنكسها . كلما ظهر من بينها مصلح يريد
الاخذ بيدها والنهوض بأمرها والسمو بها الى الفايات
العالية في الحضارة والرفاهية ، تعرضت له بالعمل على
احباط مساعيه . والقت في طريقه العقبات والمصاعب

« لم يذكر التاريخ مثلاً لامة نهضت بدافع من نفسها
لبناء صرح المدنية واقامة معالمة . وانما الذين تعرضوا
لذلك افراد امتازوا بذاتية متينة وعبقورية عالية فدعوا
الى مشاركتهم في عملهم ابناء وطنهم . وكثيرا ما لجأوا
في تنفيذ مقاصدهم ، اذا ارهقتهم من هؤلاء نزعة الجمود
على القديم ، الى وسائل العنف والشدة . وتعليل هذه
الحالة ليس بعازب على الفطن اللبيب لامكان تطبيق المنطق
عليه . فقد جبل الانسان على أن لا يهتم الا بما يشعر
بضرورة قضائه من الحاجات لنفسه ، وان لا يتحرى
المزايا والفوائد الا بنسبة اهميتها وضرورتها لشخصه .
ولما كانت الشعوب التى على فطرة التوحش والهمجية
لا تشعر بشيء من الحاجات عادة ، فانها تجهل طبعا فوائد
المدنية ومزاياها ، ولا يتاح لها تقدير اهميتها الا اذا
رضخت لارادة رجل تأججت في صدره نار المطامع
الشريفة وجمع عزيمته على نيلها مستعينا في ذلك بتلك
الشعوب ذاتها ، وانما عبقورية الرجل العظيم في تقديره
اهمية ما يراه من الوسائل محققا لمراده . ولقد كان محمد
على ذلك الرجل فيما يتعلق بمصر » « كلوت بك »

هذان منهجان في اصول الحكم للفكر البورجوازي
الثورى ، كان من نقائص الحياة ان يكونا ثمرتين من ثمار
الثورة البورجوازية العظمى ، الا وهى الثورة الفرنسية
المنهج الاول ، منهج رفاعة الطهطاوى ، وقد ادى الى
تعميق تيار الديموقراطية وترويج الدساتير وانتصار
الشعوب . اما المنهج الثانى ، منهج كلوت بك ، فقد
ادى الى تعميق فكرة المستبد المستنير او الدكتاتور
المصلح . الاول خرجت منه الملكيات المقيدة والنظم
الجمهورية البرلمانية ونظرية فصل السلطات ومبدأ
سيادة القانون ، والثانى خرجت منه الانظمة الثورية
الفردية والشمولية معا وانظمة الطفافة بالمعنى الاغريقى
الاصلى القديم « الطاغية » بمعنى الدوتشى الايطالى او
الفوهرر الالمانى او الاب انتركى كما كان « اتا تورك » يحب
ان يسمى نفسه « ابا الاتراك » او « الاخ الاكبر » كما
فى كتابات جورج اورويل ، فالطاغية او « التيرانوس
Tyrannos بالمعنى اليونانى القديم لم يكن معناه مجرد الحاكم
المستبد ولكن « الملك المنتخب » ببيعة الجماهير لانه
انقذ البلاد من شر وبيل كما فعل اوديب بطيبة واهلها
فاعلنوه « تيرانوس » او « ملكا » عليها
والحق ان كلوت بك لم يكن يفكر فى الدفاع عن الحاكم
المستبد من حيث هو حاكم مستبد . فتاريخ فرنسا
كتاريخ كل بلاد متحضرة عرف من الحكام المستبدين
طائفة عظيمة ملأت بلاده جهلا وظلما وفاقة واضمحلالا ،
وانما كان كلوت بك يفكر فى اصحاب الحكم المطلق من
الملوك المستنيرين او من زعماء الثورات التقدمية الذين

غيروا معالم الحياة في بلادهم وربما في العالم اجمع بالعنف العنيف ، من الاسكندر الاكبر ويوليوس قيصر ولويس الرابع عشر وبطرس الاكبر ، الى بزيستراتوس وكرومويل ونابوليون . وهو لذلك يستدرك قائلا :

« ولست ادعو احدا الى اعتبار والى مصر واحدا من رسل الحضارة والمدنية بل ادعو الى وجوب اعتباره من فحول الرجال والعبقريين ، وانه ، مع كونه لم يعلم شيئا من شئون الامة التى ظهر بينها امره ولم يجد منها تشجيعا ولا مؤازرة على العمل ، قد سلكه مسلكا مبنيا على الحذق وحسن التدبير ورام به الاستيلاء على زمام الحكم أولا ثم الاحتفاظ به بعد ذلك

» وعلى اثر تنظيم الجيش والدونمة (أى الاسطول) بمعاونة جماعة من الفرنسيين من ضباط الجيش السابقين والمهندسين ، وبانوار عرفانهم وسعة مداركهم وقوة عارضتهم ، اقيمت معاهد التعليم العام والمدارس العالية وشيدت المستشفيات وسلم زمام ادارتها والخدمة فيها الى فريق من الفرنسيين . ومن ثم يرى ان الجيش وما يرتبط به من الفروع متعددة هما اللذان دفعا بمصر في تيار حركة المدنية التى ما برحت تسوقها الى الامام حتى اليوم » (٢٦٥/٣)

هذا الراى الصريح من اكبر مدافع عن محمد على فى القرن التاسع عشر يوضح بجلاء راى كلوت بك فى محمد على . ان محمد على لم يكن رسولا من رسل الحضارة والعمران ، وانما رجل سياسة وحرب ، استهدف الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها بدهاء السياسة وبقوة العسكرية وهما ما يسميه ماكيافللى مكر الثعلب وقوة الاسد ويقول انهما اخص صفات

« الامير » . وانما كان كل ما استحدثه محمد على في مصر من ادوات الدولة الحديثة سواء في باب التنظيم والادارة او في باب العلوم والتكنولوجيا مجرد وسائل لخدمة مطامعه العسكرية . ان اخر ما كان محمد على يفكر فيه هو بناء « الانسان » على ارض مصر . ومن اجل هذا ما ان دالت دولة محمد على حتى زال الصرح العمراني الكبير الذي شيده على الرمال ، وغاصت مصر من جديد في ظلمات العصر الوسيط زمن عباس الاول ، ظلمات لم يخرقها الا قبس من نور ذلك العقل الوضاء الذي اشتعل بلهب الحرية والتهب بحب الانسان ، عقل رفاعة رافع الطهطاوى ومدرسته

لم يكن محمد على اذن ، حتى بمنطق كلوت بك وبنص مقاله ، ذلك المستبد المستنير ، شأن بيزيستراتوس عاهل اثينا او الاسكندر ناشر حضارة اليونان على الامصار او يوليوس قيصر محضر برابرة الشمال بقيم الرومان او لويس الرابع عشر راعي الفنون والاداب ، او نابوليون محطم اغلال الاقطاع ومنظم قوانين المجتمع المدني الجديد ، القائم على قيم الثورة البورجوازية الكبرى ، بل كان أشبه شيء بمملوك عظيم خرج من اطاره وتجاوز حجمه الطبيعي ، بل وليس يجمعه ببطرس الاكبر او اتاتورك او اى مستبد مستنير رغم ذكائه العملى الشديد الا صفة الاستبداد . اما الاستنارة فلا ..

شهد رفاعة الطهطاوى اثناء اقامته فى باريس ثورة الشعب الفرنسى عام ١٨٣٠ التى انتهت بعزل شارل العاشر اخر ملوك البوربون ، وتولية لويس فيليب ، دوق اورليان ملكا على الفرنسيين ، وسجل وقائع هذه الثورة واسبابها ونتائجها ، وكان اهم ما ابرزه منها فى كتابه « تخليص

الابريز » هو ما أجرته ثورة ١٨٣٠ من تعديلات على الدستور الفرنسي الرجعى ، دستور ١٨١٨ ، الذى وضعه لويس الثامن عشر بحيث صفتة من كثير من مواده الرجعية وجعلته أوفى بأسس الديمقراطية . ولم يكتف الطهطاوى بالرصد والتسجيل بل عمد الى ترجمة نصوص دستور ١٨١٨ المعروف بالشرطة La Charte او « الميثاق » ، والى ترجمة مواد الدستور الجديد ، دستور ١٨٣١ ، والى تحليل التعديلات التى ادخلت على الدستور القديم وشرح معانيها واهدافها السياسية . وقد اورد هذه التحليلات فى الفصل الثالث : « عن تدبير الدولة الفرنسية » (يقصد نظام الحكم فى فرنسا) وما تلاه من فصول ، وقد أوضح الطهطاوى هدفه من التعرض لنظام الحكم فى فرنسا وماطرا عليه من تعديلات ثورية بقوله : « ولنكشف الغطاء عن تدبير الفرنسية ، ونستوفى غالب احكامهم ، وليكون فى تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر » . فهو يقصد بذلك صراحة ان يضع امام المصريين نموذجا حيا لكفاح الشعوب فى سبيل الديمقراطية لعلمهم يجدون فيه مثالا يحتذونه وقد كان من اهم ما اثار حماسة رفاة الطهطاوى هو ملاحظته من ان الدستور الفرنسى يقوم على نظرية فصل الدين عن الدولة ، فهو يقول فى « تخليص الابريز » :

« والكتاب المذكور الذى فيه هذا القانون يسمى الشرطة ، ومعناه فى اللغة اللاتينية ورقة ثم تسسومح فيها ، فأطلقت على السجل المكتوب فيه الاحكام المقيدة ، فلنذكره لك ، وان كان غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى ، ولا من سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انتقادت الاحكام

والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ،
وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من
يشكو ظلما أبدا ، والعدل أساس العمران »

وقارىء الجبرتي (١١٧/٣ وما يليها) يذكر كيف
وقف الجبرتي كالمشده أمام ضمانات العدالة من ناحية
اجراءات التحقيق في محاكمة سليمان الحلبي قاتل كليبر
التي اوردها الجبرتي بنصها « لتضمنها خبر الواقعة
وكيفية الحكومة ولما فيها من الاعتبار وضبط الاحكام
اي حقوق فرنساوية بعضهم على بعض ، وذلك لان
الحقوق عند الافرنج مختلفة »

ويشرح رفاعة الطهطاوي للمصريين اسباب ثورة ١٨٣٠
في فرنسا ، ويصف لهم حالة الراي العام بين الفرنسيين
موضحا عقائدهم السياسية الاساسية ، وذلك في الفصل
المسمى « في ذكر مقدمة يتوقف عليها ادراك علة خروج
الفرنساوية عن طاعة ملكهم » . قال :

« اعلم ان هذه الطائفة (يقصد الفرنسيين) متفرقة
في الراي الى فرقتين أصليتين ، وهما الملكية والحرية .
والمراد بالملكية اتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم
الامر لولى الامر ، من غير ان يعارض فيه من طرفة
الرعية بشيء . والاخرى تميل الى الحرية ، بمعنى انهم
يقولون : لا ينبغي النظر الا الى القوانين فقط ، والملك
انما هو منفذ للاحكام على طبق ما في القوانين ، فكانه
عبارة عن آله . ولا شك ان الرايين متباينان . فلذلك

كان لا اتحاد بين اهل فرنسا ، لفقد الاتفاق في الراي
.. والملكية اكثرهم من القسوس واتباعهم ، واكثر
الحرين من الفلاسفة والعلماء والحكماء واغلب الرعية
.. فالفرقة الاولى تحاول اعانة الملك ، والاخرى ضعفه

واعانة الرعاية . . ومن الفرقة الثانية طائفة عظيمة تريد ان يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة لملك اصلا . ولكن لما كانت الرعية لا تصلح ان تكون حاكمة ومحكومة ، وجب ان توكل عنها من تختاره منها للحكم ، وهذا هو حكم الجمهورية ، ويقال للكبار مشايخ (وللصغار) جمهور . (وهذا مثل مصر في زمن حكم الهمامية ، فكانت امارة الصعيد جمهورية التزامية)

« (وشريعة الاسلام التى عليها مدار الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن تأملها وعرف مصادرها ومواردها) . فعلم من هذا ان بعض الفرنسيات يريد المملكة المطلقة ، وبعضهم يريد المملكة المقيدة بالعميل بما فى القوانين ، وبعضهم يريد الجمهورية . وقد سبق للفرنساوية انهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ، واخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس واشهروهم مثل الاعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الاثر »

فى هذا الوصف الدقيق والتحليل المحكم للاوضاع السياسية فى فرنسا ولحالة الراى العام فيها نحسب . ١٨٣٠ لم ينقل رفاعة الطهطاوى للمثقفين المصريين صورة للمجتمع الفرنسى فحسب وانما القى عليهم اول دروس منظمة فى النظم والمذاهب السياسية والاجتماعية . لاول مرة تعلم المثقفون المصريون فى تاريخهم الحديث ان «الرعية» يمكن ان تتكتل حول مبادئ سياسية واقتصادية عامة ،

ويمكن ان تنقسم الى احزاب متصارعة رايا وعملا حول هذه المبادئ السياسية والاقتصادية العامة . فصورة المجتمع المصرى يومئذ لم تكن تخسرج عن ان مصر كانت « بائلكية » تابعة للسلطان العثمانى ويحكمها وال تركى

نائباً عن السلطان العثماني ويديرها ممالك شركس
مفوضون من الحاكم التركي وولاء « الرعية » والممالك
والوالي جميعاً للسلطان العثماني ولأه غير مشروط بشرط
لأن السلطان لم يكن يمثل السلطة الزمنية وحدها
بوصفه سلطاناً أو ملكاً بل كان يمثل السلطة الدينية كذلك
بوصفه خليفة المسلمين . وفي كفاح مصر السياسي
ضد الطغيان التركي المملوكي استطاع المصريون في ثورة
١٧٩٥ ، عام « الحجّة » التي استكتبوها للبasha التركي
ولمراد بك وإبراهيم بك ، وفي ثورة ١٨٠٤ ، عام خلع البasha
التركي وتنصيب البasha الألباني محمد علي ، أن يرسوا
أساساً هاماً في السياسة المصرية وهو أن سلطة الوالي
وسلطة الممالك يمكن أن تقيد بقيود وأن تعلّق على
شروط ، وهي الحكم بالعدل والكف عن المظالم واحترام
أموال الناس والكف عن فرض الضرائب والمكوس
الاستثنائية . وكان أقصى ما وصل إليه المصريون عام
١٨٠٤ في كفاحهم السياسي هو إرساؤهم ذلك المبدأ
الخطير وهو جواز عزل الوالي إذا حكم بالظلم في الرعية
مستندين في ذلك إلى حكم الشرع في الحاكم الظالم . .
ولقد كان يمكن لهذا المبدأ الخطير أن يكون حجر الأساس
في الفقه الدستوري المصري لولا أنه كان مشوباً بفكرة
الفصل بين ذات السلطان وذات ولايته وحكامه في الأمصار
.. أما ذات السلطان فقد كانت وظلت مصونة لا تمس
بحكم أنه كان الخليفة وفيه تمثلت السلطة الدينية إلى
جانب السلطة الدنيوية . وأما ذات الولاية والحكام فقد
كانت خاضعة للمسئولية ونتائجها لأنهم كانوا في عرف
ذلك الزمان ممثلين للسلطة الدنيوية وحدها ، أو ما ألف
المفكرون أن يسموه « بالسلطة الزمنية » . وقد ظل

هذا الوضع شائعا فى أوربا نفسها طالما كانت فلسفة الحكم الشائعة فيها هى نظرية حق الملوك الالهى ، فلما عصفت ثورة كرومويل فى انجلترا « ١٦٤٠ - ١٦٤٥ »

والثورة الفرنسية « ١٧٨٩ » بهذا الحق الالهى تبلورت فلسفتان جديدتان الى جانب فلسفة الملكية المطلقة وهما فلسفة الملكية المقيدة من ناحية وفلسفة الجمهورية التى لا مكان فيها للملوك او سلاطين من ناحية اخرى . وهذا بالضبط ما علمه رفاعة الطهطاوى لجيله منذ مائة وخمسين

عاما . قال لهم باختصار : فى هذه البلاد ينقسم الناس الى اقلية هم المليون المؤمنون بالملكية المطلقة و « اكثرهم من القسوس واتباعهم » اى من رجال الكنيسة والمواطنين الخاضعين لنفوذ الكهنوت ، والى اغلبية وهم الاحرار « الحريون » او من يسمون فى تاريخ الفكر السياسى بالليبراليين وهؤلاء اما من انصار الملكية المقيدة التى تتوج القانون مكان الملك وتجعل من الملك مجرد « بصمجبى » كما نقول او « آله » تطبق القوانين كما يقول رفاعة الطهطاوى او مجرد رمز « يملك ولا يحكم » كما يقول الانجليز ، واما من انصار الجمهورية الذين لا يرون « حاجة لملك أصلا » ، ويطالبون بسيادة الشعب على نفسه من خلال وكلائه المنتخبين سواء فى مجلس الشيوخ او فى مجلس النواب ، واكثر الاحرار من قادة الفكر والمثقفين واغلب ابناء الشعب . فالاحرار المعتدلون من انصار الملكية المقيدة اذن كانوا ينادون بان الملك فوق القانون لانه يملك ولا يحكم واما المحافظون المتطرفون من انصار الملكية المطلقة فقد كانوا ينادون بان الملك يملك بموجب حق الملوك الالهى فهو ظل الله على الارض وفيه تمثلت الارادة الالهية التى تسير البشر وفيه تجسدت

الشرعية السماوية التي بها تصرف امور البشر . وهذا
معنى قول رفاعه الطهطاوى ان انصار الملكية المطلقة هم
رجال الكهنوت وكل من خضع لنفوذهم وقال بأن المسيحية
« دين ودنيا »

الجديد والخطير اذن في هذا الكلام لم يكن اته مهد
الطريق لاعادة النظر في مبدا الولاء لمحمد على ، فمحمد
على رغم جسامه حجمه ، لم يخرج عن كونه واليا من ولاية
مصر ، وسلطة محمد على لم تتجاوز في يوم من الايام
ان تكون سلطة زمنية دنيوية ، وعزله اذن كان جائزا اذا
توفرت الارادة والقدرة على عزله . وانما الجديد والخطير
في هذا الكلام انه مهد الطريق للتخلص من الولاء لسلطان
تركيا الذى وضعته الخلافة في موضع العصمة عند
المصريين وعند كافة ابناء العالم الاسلامى ، حتى ان
محمد على وهو في اوج انتصاره لم يجترأ على سحب
ولائه الرسمى او انكار تبعيته الشكلية له . وقد بلغ
من هيلمانه الدينى رغم ضعف شوكته الزمنية امام
ممالك مصر ، من على بك الكبير الى مراد بك ، ان بونابرت
نفسه حين جاء الى مصر بحملته الفرنسية ، ادعى امام
المصريين انه صديق السلطان المدافع عن حقوقه ، وانه
ما اتى الا لتأديب الممالك ، ولم ينتقض عليه صراحة الا
حين انضم الباب العالى الى الممالك والانجليز في مقاومة
بونابرت عسكريا . هذا هو المعنى الخطير في كلام
الطهطاوى : الولاء لسلطان تركيا ليس قدرا على المصريين ،
فغيرهم من الامم المتحضرة وقد وجد سبيله الى الحرية
برفع نير ملوكهم عن كواهلهم . وهذا معنى قول الطهطاوى :
« وقد سبق للفرنساوية انهم قاموا سنة ١٧٩٠ من الميلاد
وحكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ، ثم صنعوا جمهورية ،

وأخرجوا العائلة السلطانية المسماة البربون من باريس
وأشهرهم مثل الاعداء ، ولا تزال الفتنة باقية الاثر ،

ان الطهطاوى لم يكن يدعو المصريين الى التخلص من
نير محمد على ، فكتابات الطهطاوى تدل على انه كان
شديد الإعجاب بشخصية المصلح فى محمد على ، بل كان
يوحى الى المصريين والى محمد على نفسه بالتخلص من
نير السلطان العثمانى . وهو حين يتحدث عن النظام
الثلاثة : نظام الملكية المطلقة ونظام الملكية المقيدة ونظام
الجمهورية ، يقول : « وشريعة الاسلام التى عليها مدار
الحكومة الاسلامية مشوبة بالانواع الثلاثة المذكورة لمن
تأملها وعرف مصادرها ومواردها » . بعبارة اخرى هو
يقول للمصريين : فى استطاعتكم ان تشقوا عصا الطاعة
على الخليفة العثمانى دون ان يفض ذلك من اسلامكم ،
بل اكثر من هذا ، ففى استطاعتكم ان تقيموا جمهورية
مستقلة عن تركيا برياسة محمد على او غير محمد
على ، دون أن يفض ذلك من اسلامكم ، ولا شك أن هذا
كان بمثابة ردة على الراى العام التقليدى وقياداته من
المثقفين المصريين المحافظين الذين كانوا يومئذ يجحدون
غضاضة فى الثورة على الخليفة العثمانى ، وقد كانوا
بالفعل يضعون العراقيل لهذا السبب فى طريق محمد
على حين تمرد على سلطان تركيا . اما رفاعة الطهطاوى
فقد كان طريقه غير هذا الطريق . لم يكن طريقه التماس
حق الثورة فى الشريعة لاثبات شرعية أو وجوب الخروج
عن طاعة الخليفة العثمانى ، وانما كان طريقه تحقيق
استقلال مصر بفصل الدين عن الدولة . وهذا معنى
قوله : « فلنقل ان أحكامهم القانونية ليست مستنبطة
من الكتب السماوية ، وانما هى مأخوذة من قوانين اخرى

غالبها سياسى ، وهى مخالفة بالكلية للشرائع وليست قارة الفروع ، ويقال لها : الحقوق الفرنسية ، أى حقوق الفرنسية بضمهم على بعض ، وذلك لان الحقوق عند الافرنج مختلفة . هو اذن يريد ان يحرر المصريين بموجب حقوق الانسان وليس بموجب سنن السلف الصالح . ثم ترتفع نبرته العقلانية فيكاد يحض الناس حضا على العقلانية أساسا للعدل والحضارة الانسان . ان العدل والحضارة مترابطان ، فالعدل سبيل الحضارة . وقيم الدين جوهرها العدل ، ولكن العقل ايضا يمكن ان يؤدى الى العدل ، ومن ثم الحضارة . فهو يقول فى دستور ١٨١٨ المعروف فى فرنسا « بالشرطة » أى الميثاق ، ان غالب ما فيه ليس من تعاليم الدين ولكنه من املاء العقل : لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم ، وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما ابدا ، والعدل اساس العمران » . وهو شبيه بتأملات الجبرتنى حينما وقف مشهدوها أمام عدالة القانون الفرنسى فى محاكمة سليمان الحلبي فقد أذهله توفر هذه العدالة فى قوم عقلانيين لا دين لهم ، وقد كان الفرنسيون يتباهون بهذه العقلانية أيام الثورة الفرنسية حتى نهاية حكم نابليون بسبب مؤازرة الكنيسة لحكم البوربون وتأيينها حق الملوك الالهى . وقد بلغ مد العقلانية والثورة على الكهنوت اقصى مداه حين توج هيبير « العقل » فى كاتدرائية نوتردام ، ثم عزل روبسبير « العقل » وتوج مكانه « الكائن الاسمى » . . .

فالقضية اذن كما طرحها رفاعة الطهطاوى خلاصتها

كالآتي : كل نظم الحكم السائدة في أوروبا من الملكية المطلقة الى الملكية المقيدة الى الجمهورية لها سند في الشريعة الاسلامية . فليعلم المصريون - والعرب بعامة - اذن أن خروجهم عن طاعة السلطان العثماني لا يفض من اسلامهم في شيء . وهو قد وجد بدراسته للمجتمعات الاوروبية ، ولا سيما للمجتمع الفرنسي أن رجال الكهنوت وأتباعهم هم الذين كانوا يوطدون لحق الملوك الالهى بين مواطنيهم ، وهو ما يجافى العدالة والمدنية ، وقد وجد الاوروبيون الحل في نظرية فصل الدين عن الدولة واقامة الدساتير والقوانين الوضعية النابعة من العقل ومن احتياجات المجتمع ومن الفلسفات السياسية والاجتماعية الزمنية القائمة على ما يسمى بحقوق الانسان فكانوا بذلك أقرب الى تحقيق العدالة والى نشر المدنية بين دعاة الشيوقراطية وحق الملوك الالهى

وبعد أن شرح رفاعة الطهطاوى للمثقفين المصريين نظم الحكم الثلاثة التى كانت تتصارع من أجلها الجماهير والقيادات السياسية فى فرنسا فى زمن شارل العاشر نحو ١٨٣٠ ، وبعد أن حلل لهم الفلسفات الاجتماعية المختلفة التى كان يستند اليها كل نظام من هذه النظم الثلاثة : الملكية المطلقة والملكية المقيدة والجمهورية ، تعرض لشرح الازمة الدستورية التى افضت الى عزل شارل العاشر واعلان لويس فيليب ملكا على الفرنسيين . قال الطهطاوى فى « تخليص الابريز » :

(١) « وقد قلنا فيما سبق أن ديوان رسل العملات الدين هم وكلاء الرعية (يقصد مجلس النواب) يجتمعون كل سنة للمشورة العمومية . فلما اجتمع هذا الديوان عرضوا على الملك أن يعزل هذا الوزير (يقصد بولنيك)

ومن معه من الوزراء الستة ، فلم يصغ لكلامهم أصلا .
وقد جرت العادة أن ديوان المشورة يعمل فيه جميع
الاشياء بمقالة أكثر أربابه (يقصد يقرر فيه كل شيء
بحسب رأى الاغلبية) ، وكان المجتمع من هذا الديوان
للمشورة في قضية الوزراء اربعمائة وثلاثون نفسا ، منها
ثلثمائة لا يرضون بإبقاء الوزراء ، ومنهم مائة وثلاثون
يحبون ابقاءهم ، فكان العدد الاكثر عليهم ، والعدد الأقل
لهم ، فتيقنوا عزلهم . وكان الملك يحب ابقاءهم لاستعانتهم
بهم على تنفيذ ما اضمره في نفسه فأبقاهم ، ثم حرم
القانون (يقصد عطل الدستور) بعدة أوامر ملكية ،
فكانت عاقبتها خروجهم واخراجهم له من بلادهم
معزولا «

(٢) « وقد سبق لنا من القوانين السالفة في الكلام
على حقوق الفرنسية في المادة الثامنة انه لا يمنع
انسان في فرنسا من أن يظهر رأيه ويكتبه ويطبعه ،
بشرط أن لا يضر ما في القوانين ، فان اضر به ازيل
(يقصد صودر اذا خالف القانون) . فلما كانت سنة
١٨٣٠ ، واذا بالملك قد اظهر (يقصد أصدر) عدة
أوامر ، منها : النهى عن أن يظهر الانسان رأيه ، وأن
يكتبه أو يطبعه بشروط معينة ، خصوصا للكايزيات
اليومية (يقصد الجرائد اليومية) ، فانه لا بد في طبعها
من أن يطلع عليها أحدا من طرف الدولة (يقصد
الرقيب) ، فلا يظهر منها الا ما يريد اظهاره ، ومع أن
ذلك ليس حق الملك وحده (يقصد ليس من سلطة الملك
وحده) - فكان لا يمكن عمله الا بقانون ، والقانون
لا يصنع الا باجتماع آراء ثلاثة : رأى الملك ورأى ديوانى
المشورة ، يعنى ديوان البير (يقصد مجلس الشيوخ) .

وديوان رسل العملات (يقصد مجلس النواب) .
فصنع وحده ما لا ينفذ الا اذا كان صنعه مع غيره .
وغير أيضا في هذه الأوامر شيئا في مجمع اختيار رسل
العملات لبيعثوها في باريس (يقصد ان الملك عدل قانون
الانتخاب) ، وفتح ديوان العملات قبل ان يجتمع ، مع
انه كان من حقه الا يفتحها الا بعد اجتماعهم كما فعله
في المرة السابقة (يقصد ان الملك عقد البرلمان قبل الموعد
المحدد لانعقاده) . وهذا كله على خلاف القوانين . ثم
ان الملك لما أظهر كل هذه الأوامر ، كأنه أحس في نفسه
بحصول مخالفة ، فأعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء
مشهورين بأنهم أعداء الحرية ، التي هي مقصد الرعية
الفرنساوية . وقد ظهرت هذه الأوامر بفتة حتى ظهر
ان فرنساوية كانوا غير مستعدين لها . وبمجرد حصول
هذه الأوامر قال غالب العارفين بالسياسات : انه يحصل
في المدينة محنة عظيمة (يقصد ثورة عظيمة) يترتب عليها
ما يترتب ، كما قال الشاعر :

أرى بين الرماد وميض نار
ويوشك أن يكون له ضرام

فان النار بالعيدان تزكو
وان الحرب أولها الكلام

» . . . وقامت أنفس الناس على ملكهم ، لاعتقادهم
انه أمر بالقتال . فما مرت بهذا الوقت بحارة الا وسمعت
فيها : السلاح ! السلاح ! أدام الله الشرطة (يقصد
يعيش الميثاق أو الدستور) ، وقطع دابر الملك ! (يقصد
وليستقط الملك) فمن هذا الوقت كثر سفك الدماء ، وأخذت
الرعية الاسلحة من السيوفية بشراء أو غصب . الخ . . .

هذه هي ثورة ١٨٣٠ التي عاشها رفاعة الطهطاوى

يوما بيوم ومسه منها لهيب اشعل قلبه واضاء عقله وعلمه أن الحرية جوهر مرادف لانسانية الانسان . وفي هذا الوصف المثير صور رفاعة الطهطاوى كيف استولى الشعب فى باريس على الاوتيل دى فيسل ، وهى دار البلدية ، وكيف خرج الحرس الوطنى للدفاع عن الشعب ، وكيف رفع الفرنسيون من جديد التريكلور أى العلم المثلث الالوان على الكنائس ، والمباني العامة ، وهو علم الثورة الفرنسية الذى كانت الملكية قد الفتته بعد سقوط نابليون وعودة الحكم الى البوربون) وكيف انضم الجيش الى الثوار ، وكيف انتهى الامر بعزل شارل العاشر وطرد بولى العهد الى انجلترا ، وبتولى لافاييت رئاسة الحكومة المؤقتة وبدعوة لويس فيليب ، دوق أورليان ، ليكون وصيا على العرش ثم اعلانه «ملكا على الفرنسيين» بعد أن أقسم يمين الولاء للدستور

فأسباب ثورة ١٨٣٠ كما شرحها رفاعة الطهطاوى لمثقفى جيله تتلخص فى شىء واحد وهو الاوتوقراطية أو الحكم المطلق . وقد تجلت أوتوقراطية شارل العاشر فى خرقه دستور سنة ١٨١٨ مرتين : مرة بتمسكه بوزارة بولينياك التى اقالتها الاغلبية البرلمانية ولجوئه الى اصدار سلسلة من القوانين غير الدستورية دون رجوع الى البرلمان ، وأمره بفرض الرقابة على المطبوعات وبمصادرة حرية الصحافة وحرية التعبير بوجه عام . وقد أورد رفاعة الطهطاوى فى « تخليص الابريز » نص اليمين الدستورية التى حلفها دوق أورليان قبل اعلانه « ملك الفرنسيين » : وهذا نص اليمين :

« رضيت من غير شرط ولا تعليق بجميع الشروط المذكورة فى الخلاصة ، وبتلقيبى ملك الفرنسيين الذى

أعطيتموه لى ، وها انا حاضر مستعد للحلف والمبايعة على انى أحفظ ذلك . ثم قام الملك مكشوف الرأس ورفع يده اليمنى وشرع يقول هذه الصيغة المترجمة : أشهد الله سبحانه وتعالى على أن أحفظ مع الامانة الشرطة المتضمنة لقوانين المملكة ، مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الجديد المذكور فى الخلاصة ، وعلى انى لا أحكم الا بالقوانين المسطورة وعلى طريقها ، وأن اعطى كل ذى حق حقه بما هو ثابت فى القوانين ، وأن اعمل دائما على حسب ما تقتضيه مصلحة الرعية الفرنساوية وسعادتها وفخرها »

لقد أزيلت من « الشرطة » أو الدستور الفرنسى كافة النصوص التى تضع الملك فوق الدستور ، واذا كان دستور ١٨٣٠ قد أكد سيادة الشعب فان اليمين الدستورية لا تخرج عن كونها تأكيدا لمعنى واحد وهو ان الأمة هى مصدر السلطات وان الدستور فوق الملك . فالملك يستمد صفته الملكية لا بالحق الالهى ولا بحق الوراثة ولكن باختيار الشعب وهذا معنى اعلان لويس فيليب بأنه رضى دون قيد أو شرط بتقلد لقبه الجديد « ملك الفرنسيس الذى أعطيتموه لى » . وقد فسر رفاعة الطهطاوى معنى هذا التغير الثورى الذى أدخلته ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ بقوله : « وأن يلقب بملك الفرنساوية ، لا بملك فرنسا ، والفرق بينهما ان ملك الفرنساوية معناه كبير على نفس الاشخاص يجعلهم له ملكا (يقصد انه ينقل السيادة الى المواطنين الذين أصبح بيدهم أن يختاروا ملوكهم) ، بخلاف ملك فرنسا ، فان معناه ان ارض فرنسا ما دامت باقية فهو سيدها وملكها ، ولا منازع له من اهل البلاد فيها » . باختصار :

الملكية الوراثية تجعل من البلاد أشبه شيء بضيعة خاصة يملكها الملك ، وأما الملكية المنتخبة فهي تقيم الملك بإرادة شعبية ، فهي أشبه شيء بجمهورية رياضية مدى الحياة أو هي مرحلة متوسطة بين الملكية والجمهورية في عرف الفقه الدستوري . أو بلغة رفاعة الطهطاوى : « وسبب ذلك ان الملوك السابقين كانوا يلقبون ملك فرنسا . وكان اذا كتب الواحد منهم يقول ما صورته : (أنا فلان بفضل الله تعالى ملك فرنسا ونوار) (يقصد نافار) . . . قد أمرنا ونأمر بما سيأتى هنا . .) وأما ملك فرنساوية فانه يقول في كتابته : (أنا فلان ملك فرنساوية . . قد أمرنا ونأمر) . ففرق بين عبارة الاول والثانى : فان الاول جعل نفسه ملك مجموع فرنسا ونوار بانعام الله سبحانه وتعالى عليه ، ولقد تحاشى من أن يقول ذلك لأرضاء فرنساوية ، فانهم يقولون ان ملك الفرنسيين بإرادة ملته (يقصد أمته أو شعبه) وتمليكهم له ، لا ان هذه خصوصية خص الله سبحانه وتعالى بها عائلته ، من غير أن يكون لرعيته مدخلية . فظهر من هذا قوله : بفضل الله ، معناه عندهم باستحقاقه لذلك بولادته ونسبه ، كما أن قوله ملك فرنسا معناه صاحب الأرض والسلطنة عليها . والا فلو كانت عندنا لاستوت العبارتان : فان كون الملك ملكا باختيار رعيته له لا ينافى كون هذا صدر من الله تعالى على سبيل التفضل والاحسان . ولا فرق عندنا مثلا بين ملك العجم وملك أرض العجم » . بمعنى آخر ان كل ملكية وراثية تتضمن في فهم الاوروبيين درجة من درجات حق الملوك الالهى مهما اتخذت الصورة الوضعية أو بدا انها تلزم الملك بإرادة شعبه ، لان من ولاه الله لا يعزله الا الله فى عرفهم . أما عندنا فلا تعارض بين المبدأين .

وأيا كان الامر فقد طرح رفاعة الطهطاوى على مثقفى جيله لأول مرة فى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى فى مصر قضية الحق الالهى والحق الطبيعى كما يسمونها فى الفكر الاوروبى وصور لهم الصراعات الدامية التى اكتنفت تاريخ هذه القضية بنية الوصول الى حل لها

لقد ترجم رفاعة الطهطاوى فى « تخليص الابريز » نص دستور ١٨١٨ « الشرطة » أو « الميثاق » أو « الاشارات » كما كان يسميه الفرنسيون (كما ترجم نصوص المواد المعدلة التى ادخلتها عليه ثورة ١٨٣٠ لاصلاحه ، وهى ما أشار اليه لويس فيليب عند حلفانه اليمين الدستورية بقوله انه يقسم على أن يحترم « الشرطة » مع ما اشتملت عليه من الاصلاح الجديد المذكور فى الخلاصة . . فقدم لمواطنيه بحثا رائعا فى تطور الفكر السياسى والاجتماعى . وقال الطهطاوى فى « تخليص الابريز » معلقا على مواد الدستور :

« ثم ان هذه الشرطة قد حصل فيها تغيير وتبديل منذ الفتنة الاخيرة الحاصلة فى سنة احدى والثلاثين وثمانمائة والف ، بتاريخ الميلاد ، فراجعها فى باب (قيامة الفرنسيات وطلبهم للحرية والمساواة) انتهى . فاذا تأملت رأيت أغلب ما فى هذه الشرطة نفيسا ، وعلى كل حال فأمره نافذ عند الفرنسيات ، ولنذكر هنا بعض الملاحظات فنقول :

« قوله فى المادة الاولى : سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة (يقصد أمام القانون) ، معناه سائر من يوجد فى بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون فى اجراء الاحكام المذكورة فى القانون ، حتى أن الدعوى الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره . فانظر

الى هذه المادة الاولى ، فانها لها تسلط (يقصد الر)
عظيم على اقامة العدل واسعاف المظلوم وأرضاء خاطر
الفقر بأنه كالعظيم نظرا الى اجراء الاحكام

« ولقد كادت هذه القضية ان تكون من جوامع الكلم
عند الفرنسيات ، وهى من الأدلة الواضحة على وصول
العدل عندهم الى درجة عالية وتقديهم في الاداب
الحضرية

« وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه ، هو عين ما يطلق
عليه عندنا العدل والانصاف . وذلك لان معنى الحكم
بالحرية هو اقامة التساوى في الاحكام والقوانين ، بحيث
لا يجوز الحاكم على انسان ، بل القوانين هى المحكمة
والمعتبرة »

« وأما المادة الثانية (سائر الفرنسيات يعطون من
اموالهم بغير امتياز شيئا معيناً لبيت المال ، كل انسان
حسب ثروته) فهى محض سياسة ، ويمكن أن يقال
ان الفرد (يقصد الضرائب) ونحوها لو كانت مرتبة في
بلاد الاسلام كما هى في تلك البلاد لطابت النفس ،
خصوصا اذا كانت الزكوات والفقراء والفقيرة لا تفي بحاجة
بيت المال ، او كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها اصل
في الشريعة على بعض اقوال مذهب الامام الاعظم . ومن
الحكم المقررة عند قدماء الحكماء : الخراج عمود
الملك ...

« وأما المادة الثالثة (كل واحد متأهل لاخذ أى
منصب كان وأى رتبة كانت) ، فلا ضرر فيها أبدا ،
بل من مزاياها أنها تحمل كل انسان على تعهد تعليمه ،
حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه ، وبهذا كثرت
معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة مثل أهل

الصين والهند ، ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف
ويبقى للشخص دائما حرفة أبيه

« وقد ذكر بعض المؤرخين ان مصر في سالف الزمان
كانت على هذا المنوال ، فان شريعة قدماء القبطة (يقصد
قدماء المصريين) كانت تعين لكل انسان صنعته ، ثم
يجعلونها متوارثة عنه لاولاده . قيل سبب ذلك ان جميع
الصنائع والحرف كانت عندهم شريفة ، فكانت هذه
العادة عندهم من مقتضيات الاحوال لانها تعين كثيرا على
بلوغ درجة الكمال في الصنائع

« ويرد عليه انه ليس في كل انسان قابلية لتعلم صنعة
أبيه ، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبا في هذه
الصنعة ، والحال انه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله وبلغ
آماله »

« واما المادة الرابعة والخامسة . . . (الرابعة : ذات
كل واحد من الفرنسيات مستقل بها ، ويضمن له
حريتها ، فلا يتعرض له انسان الا ببعض حقوق مذكورة
في الشريعة (يقصد الا وفقا لاحكام القانون) .
وبالصورة المعينة التي يطلبه بها الحاكم .
الخامسة : كل انسان في بلاد الفرنسيات يتبع دينه كما
يحب لا يشاركه احد في ذلك ، بل يعان على ذلك ويمنع
من يتعرض له في عباداته) فانها نافعة لاهل البلاد
والغرباء فلذلك كثر اهل هذه البلاد وعمرت بكثير من
الغرباء »

اما بالنسبة للمادة السادسة من دستور ١٨١٨ القائلة:
« يشترط أن تكون الدولة على الملة القاثوليكية الحوارية
الرومانية » ، وبالنسبة للمادة السابعة في القائلة: « تصير
كنائس القاثوليكية وغيرهم من النصرانية يدفع له من

بيت مال النصرانية ، ولا يخرج منه شيء لتعمير معابد غير هذا الدين » ، فقد أوضح الطهطاوى فى الفصل المسمى « خلاصة حقوق الفرنساوية الان بعد ١٨٣١ من الميلاد وتصلح الشرطة » ان من التعديلات التى جرت على دستور ١٨١٨ الفاء النص القائل بأن دين الدولة هو المسيحية وتحريم وقف شيء على الكنائس أو اعطاء هبة لها إلا باذن صريح من الدولة . كذلك أوضح الطهطاوى ان من أهم التعديلات التى أدخلتها ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ النص على عدم جواز عزل القضاة وعلى علانية المحاكمات وعلى حق أى مواطن فى الشكوى لأعضاء البرلمان وحقه فى تقديم الاقتراحات اليهم . كذلك من أهم التعديلات التى أدخلتها ثورة ١٨٣٠ على دستور ١٨١٨ نص واضح يؤكد ضمان الحرية الشخصية وينص على معاقبة من يقبض على أى انسان إلا وفقاً لأحكام القانون معاقبة صارمة . وكذلك أضيف نص « بمعاقبة » كل من يتعرض لعباد فى عبادته بدلاً من النص القديم الفامض القائل بأن من واجب الدولة إعانة الناس على إقامة عباداتهم فى حرية و « منع » من يتعرض لهم . وكذلك أضيفت مواد خاصة بتنظيم الخدمة العسكرية ومواد بتنظيم مجلسى البرلمان ومواد تنص على سرية الانتخابات وغير ذلك من النصوص التى تعمق فلسفة الديمقراطية وتوسيع قاعدتها

أما بالنسبة للمادة الثامنة من دستور ١٨١٨ (ومنتوقها) : « لا يمنع انسان فى فرنسا أن يظهر رأيه وان يكتبه ويطبعه بشرط أن لا يضر ما فى القانون ، فإذا أضر أزيل » (فقد علق عليها الطهطاوى بقوله :

« فانها تقوى كل انسان على ان يظهر رأيه وعلمه وسائر

ما يخطر بباله مما لا يضر غيره . فيعلم الانسان سائر ما في
نفس صاحبه ، خصوصا الورقات اليومية المسماة
بالجورنالات والكازيطات ، الاولى جمع جورنال والثانية
جمع كازيطة . فان الانسان يعرف منها سائر الاخبار
المتجددة ، سواء كانت داخلية او خارجية ، اى داخل
المملكة او خارجها . وان كان قد يوجد فيها من الكذب
مالا يحصى ، الا انها قد تتضمن اخبارا تشوق نفس الانسان
الى العلم بها ، على انها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة
التحقيق ، او تنبيهات مفيدة او نصائح نافعة سواء كانت
صادرة من الجليل او الحقير ، لانه قد يخطر ببال الحقير
مالا يخطر ببال العظيم

« ومن فوائدها ان الانسان اذا فعل فعلا عظيما او رديئا
وكان من الامور المهمة كتبه اهل الجورنال ليكون معلوما
للخاص والعام لترغيب صاحب العمل الطيب وردع
صاحب الفعلة الخبيثة . وكذلك اذا كان الانسان مظلوما
من انسان ، كتب مظلمته في هذه الورقات ، فيطلع عليها
الخاص والعام ، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير
عدول عما وقع فيها ولا تبديل ، وتصل الى محل الحكم
ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة فيكون مثل هذا الامر
عبرة لمن يعتبر »

هذا عرض موجز لاهم ما كتبه الطهطاوى ، ابو
الديمقراطية المصرية فى كتابه الخطير « تخلص الابريز فى
تلخيص باريز » ايام ان كان المصريون لا يعرفون شيئا من
أسس الديمقراطية او حقوق الانسان غير بعض ذكرياتهم
البعيدة عن دعاوى بونايرت التى تداخل فيها ختل الغازى
باحلام الثائر عن الحرية والمساواة والاخاء على ارض مصر ،
وغير ذكرياتهم البعيدة عن تجربتهم البرلمانية المتورة فى

زمن الحملة الفرنسية ، وقد كانت غصة في حلق الفرنسيين
والمصريين على السواء . ثم جمع محمد على كل الاعنة في
يديه قرابة ثلث قرن واقام حكمه الاوتوقراطي المطلق الذى
لا مكان فيه لشعب ولا دستور ، ولا مجال فيه لشورى
ولا لحقوق . ولا شك ان تمرد محمد على على ولاية السلطان
العثمانى الحاكم بحق الملوك الالهى قد جعلت منه فى نظر
رفاعة الطهطاوى غاهلا شسبها بلويس فيليب « ملك
الفرنسيين » يحكم بالحق الطبيعى ، وقد كانت هناك بالفعل
مودة عظيمة بين الرجلين ، ولكن هذا اللغم الخطير الذى
بثه رفاعة الطهطاوى تحت عرش محمد على كان فى الوقت
نفسه الاساس الاول والاكبر لمناقشة شرعيته وشرعية
ذريته كحاكم مطلق لا تربطه او تربطهم بالشعب المصرى
موثيق ولا دساتير . فكأنى به يقول للمصريين اجل ان
محمد على يحكم حقا بالحق الطبيعى ولكنه حق السيف
والمال ، او كما يقول القدماء سيف المعز وذهبه ، ويفرض
الولاء بالاكراه او يشتريه بالثمن . وقد كان اجدر به ان
يجعل سلطانه على قلوب الرعية الا على اجسادهم

٤ - من الليبرالية الى الراديكالية

بعد « تخليص الابريز في تلخيص باريز » الذي صدر عام ١٨٣٤ ، كان أهم كتاب وضعه رفاعة الطهطاوى في تحليل النظم والمذاهب هو كتابه الخطير « مناهج الالباب المصرية في مناهج الاداب العصرية » الذي صدر عام ١٨٦٩ . وخطورة « مناهج الالباب » ناشئة من ان هذا الكتاب يعد استكمالا للنظريات السياسية والاجتماعية التي كان رفاعة الطهطاوى قد طرحها في صدر حياته ايام « تخليص الابريز » ، وهو ليس مجرد استكمال بل هو تطوير وتعديل ومراجعة : استكمال لبحث رفاعة الطهطاوى عن الديمقراطية وحكم الشعب ، وتعديل لنظرياته في الحرية وسيادة القانون ، ومراجعة لافكاره الاساسية عن العدالة السياسية ، على ضوء الثورة الراديكالية الكبرى التي اجتاحت اوروبا طوال القرن التاسع عشر وجعلت من الديمقراطية والحرية والقانون والعدالة وحقوق الانسان لا مجرد اشكال سياسية فارغة بل نظاما لها مضمون اجتماعى واقتصادى المعالم ، وجنحت بالفكر البورجوازي الثورى من مجرد تقديس الحريات الليبرالية الى اعتبارها ضمانات لتحقيق غايات لا تقل عنها قداسة وهى التقريب الفعلى بين البشر فى فرص الحياة وفى فرص التقدم والنمو وفى المشاركة فى خيرات العمل والطبيعة . باختصار : نما

فكر رفاعة الطهطاوى كما نما الفكر البورجوازى الثورى
الاوربى من الفكرة الديموقراطية الى الفكرة الاشتراكية ،
أو على الاصح وقف مثله فى تلك المرحلة المتوسطة بين
الديموقراطية والاشتراكية التى عرفت فى ثورات أوروبا
المتعاقبة ، ثورة ١٨٣٠ و ثورة ١٨٤٨ و ثورة ١٨٧٠
بالراديكالية ، أو حركة الاصلاح الجذرى

إذا كان « تخليص الأبريز » بمثابة حجر الأساس فى
الفكر السياسى والاجتماعى المصرى إبان القرن التاسع
عشر ، فإن « مناهج الالباب المصرية من مناهج الآداب
العصرية » هو بمثابة البناء العلوى الذى قامت عليه حركة
الفكر المصرى فى تلك الفترة وما بعدها

ويمكن أن نقول ان « مناهج الالباب » هو أول كتاب
ظهر فى البلاد فى الفكر السياسى والاقتصادى المصرى
نظريا وتطبيقيا ، فهو كتاب فى الاقتصاد السياسى أو فى
الاقتصاد والسياسة ويشتمل كذلك على فصول تاريخية
دعت الضرورة الى ادماجها لتوضيح الفلسفة الاجتماعية
التي كان رفاعة الطهطاوى يعتنقها ويدعو اليها . وإذا
كان « تخليص الأبريز » فى أساسه كتابا عن الحضارة
الفرنسية بقلم مفكر كان يعتقد أن بعث مصر لا طريق اليه
إلا الأخذ بأهم مقومات الحضارة الثورية الاوروبية فى
زمنه ، فإن « مناهج الالباب » فى أساسه محاولة مصرية
لبناء المجتمع المصرى على أسس الديموقراطية البورجوازية
التي كان رفاعة الطهطاوى يؤمن بها مع جنوح شديد الى
اليسار الليبرالى أو الى اليمين البروليتارى أى الى
الراديكالية . ولا شك أن قارئ « مناهج الالباب » يحس
أن عشرات السنين من الاضطهاد والتشريد قد خففت من
ثورية رفاعة الطهطاوى ومن ليبراليته « السياسية » التي

كانت تتفجر في « تخليص الأبريز » ، ولكن « مناهج الالباب » برغم ذلك كان محاولة لتطوير أهم مبادئ الفلسفة البورجوازية التي استجذت في مصر مع الحملة الفرنسية ثم أقام محمد علي أركانها ثم انهارت بعد نكسة ١٨٤٠ نحو ربع قرن كامل حتى بدأ الجو يتهيا لحياتها بعد تولى اسماعيل عام ١٨٦٣ . وقد كان هذا التطوير نحو الراديكالية، أو عدم الاكتفاء بالديموقراطية السياسية والالتفات الشديد الى الديموقراطية الاقتصادية . بل ان « مناهج الالباب » يعد تقدما من بعض الوجوه على « تخليص الأبريز » من حيث أنه تصدى لمشكلة تصفية الاقطاع اقتصاديا بينما اقتصر « تخليص الأبريز » على مناجزة الاقطاع كنظام سياسي أولا وقبل كل شيء .

أما الافكار السياسية التي بشر بها رفاة الطهطاوى في « مناهج الالباب » فيمكن تلخيصها فيما يلي :

- أولا : تثبيت فكرة القومية المصرية
- ثانيا : تثبيت فكرة الدولة الزمنية أو العلمانية
- ثالثا : تثبيت مقومات المجتمع البورجوازي «التقدمي» سياسيا واقتصاديا

أما تثبيت فكرة القومية المصرية ، فقد رأينا في « تخليص الأبريز » كيف أن رفاة الطهطاوى اهتم بإبراز معنيين هامين :

امجاد مصر القديمة وحضارتها الشاهقة في العلوم والفنون والآداب منوها بآثار الفراعنة ودلالاتها التاريخية ثم التشابه القوي بين العرب الاوائل والفرنسيين في أهم الفضائل الاجتماعية والفردية كالعدالة وحب الحرية والشجاعة في الحق ، حتى في احترام حرية المرأة وحقوقها . ولعل من أخطر الفقرات في « تخليص الأبريز »

قول الطهطاوى فى نهاية رحلته ملخصا موقفه من الحضارات المختلفة :

« هذا حاصل ما كان لخصته ، حسب الامكان ، فلم يبق علينا الا ذكر خلاصة هذه الرحلة ، وما دقت فيه النظر وأمعنت فيه الفكر ، فأقول : ظهر لى بعد التأمل فى آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شسبها بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الاجناس ، وأقوى مظنة القرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار ، ويسسمون العرض شرفا ، ويقسمون به عند المهمات ، واذا عاهدوا عليه وفوا بعهودهم ، ألخ . . »

ولا شك أن المحاولات المتكررة لسلخ مصر من الامبراطورية التركية مع القضاء على حكم الممالك ، تلك المحاولات التى بدأت بإنشاء جمهورية همام وقويت فى عهد على بك الكبير وبلغت قمتها فى عهد الحملة الفرنسية ثم فى عهد محمد على ، كانت تهيب الجو السياسى الذى يتيح للطهطاوى أن يعبر عن هذه الدعوة بمثل هذه الصراحة . ولكن دور الطهطاوى فى تحدى الايديولوجية القائمة على الجامعة العثمانية باسم الجامعة الاسلامية وفى توكيد الفوارق بين خصائص المصريين والعرب عامة أفرادا ومجتمعات وخصائص الترك ، أى باختصار : توكيد القومية المصرية والقومية العربية ، كان سلاحا قويا فى حرب العقائد شنها المفكرون المصريون والمفكرون العرب عامة على فكرة الجامعة الاسلامية التى كان الاتراك يحكمون الشعوب العربية تحت لوائها

يقول الطهطاوى فى « منهاج الالباب » :

« فقد أجمع المؤرخون على أن مصر دون غيرها من الممالك عظم تمدنها وبلغ أهلها درجة عليا فى الفنون والمنافع العمومية فكيف لا وان آثار التمدن وأماراته وعلاماته

مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرنا يشاهدها الوارد والمتردد ويعجب من حسنها الوافد والمتفرج مع تنوعها كل التنوع ، فجميع المباني التي تدل على عظم ملوكها وسلطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهينها فانظر الى آثار منف وأبنيتها وعجائبها وأصنامها ودفائنها مما يحكيه المؤرخون عنها وأنها كانت ثلاثين ميلا بيوتا متصلة ومنها بيت فرعون وهو قطعة واحدة من الحجر وسقفه وفرشه وحيطانه من الحجر الأخضر وكان لها سبعون بابا وهي مدينة المملكة المصرية وكانت منزل الملوك من القبط الاولى والعماليق ومسكن الفراعنة وما زال الملك بها الى أن ملك الروم اليونان ديار مصر فانتقل كرسى المملكة منها الى الاسكندرية ومع ذلك لم تزل عامرة الى أن جاء الاسلام ثم خربت وفيها كانت الانهار تجري من تحت سرير الملك وكانت أربعة أنهار

« ويقال ان ملوك الدنيا لو اجتمعوا واتفقوا على أن يصنعوا مثلها لما أمكنهم ذلك » (مناهج الالباب ص ١٧٧)
هذه الوقفة الجميلة عند مجد مصر الغابر وحضارتها الاولى لها عشرات من نظائرها . ويلاحظ أن رفاعة الطهطاوى بسبب اختلاط مراجعه التاريخية بين عربية وأوروبية يتحدث عن « ملوك من القبط الاولى » كأنما الملوك القبط شيء والفراعنة شيء آخر ، وهما في الواقع شيء واحد وهو الملوك المصريون أو ملوك Aegyptus وقد كانت العرب حتى ابن خلدون (نحو ١٤٠٠) تسمى المصريين جميعا القبط بغض النظر عن ديانتهم ، فلا شك أن اكثرية المصريين كانت قد اعتنقت الاسلام حين كتب ابن خلدون مقدمته التي يعرف فيها القبط بأنهم سكان مصر . كذلك من الالفاظ التاريخية التي ظلت تستعمل

حتى عصر الجبرتي ثم الطهطاوي بغزارة كلمة « الروم » بمعنى « الترك » لا بمعنى « الجريج » كما تنصرف في الاصطلاح المصري العامي . والطهطاوي يميز اليونان بقوله « الروم اليونان » باعتبار أن هناك « الروم الترك » . و « الروم » حتى ابن زنبيل الذي وصف فتح السلطان سليم لمصر تعني بصورة محددة « الترك »

وفي ظني أن « الروم » هي الصيغة العربية لكلمة « اليوم » *Ilum* وهي طروادة المشهورة ، حاضرة آسيا الصغرى في العالم القديم ، وبذلك يكون « بحر الروم » أو ما نسميه اليوم « البحر الأبيض المتوسط » هو بحر « اليوم » أو بحر طروادة

بل إن اسم « طروادة » Troy ومنها Trojan فيها كل عناصر كلمة « ترك » أو « تركيا » . وقد بدأ اختلاط معنى « الروم » بتأثير الاستعمال الشعبي في الجبرتي الذي يستعملها أنا بمعنى « الترك » بصراحة ودون لبس وأحيانا بمعنى اليونان ، فهو يقول في ١٧/٣ « حضر أغا رومي » وزار المشهد الحسيني فاعتقد الناس أنه رسول أوفده سلطان تركيا جاء يدعوهم للثورة على بونابرت . وهو في ١٤٥/٣ يقول إن علي باشا الطرابلسي عاد إلى « الديار الرومية » وكان يرأسل الثوار المصريين على جيش الاحتلال الفرنسي من خلال السيد أحمد المحروقي وهو يقول في ١١٥/٣ إن كليبر سافر من القاهرة ، حين جاءت أنباء بوصول « مراكب وغلابين من ناحية الروم إلى ثغر الاسكندرية » ، استعدادا لمواجهة الاسطول الفرنسي، ثم رجع حين تبين عدم صحة هذا النبأ

ولكن الجبرتي في مواضع متعددة يحدثنا عن «النصارى الشوام والاروام » بوصفهم عناصر موالية للفرنسيين ، ولا

سيما نقولا الرومي وبرطلمان الرومي رئيس البوليس أو
فرط الرمان كما كان المصريون يسمونه ، وهما من عتاة
من سلطهم الفرنسيون على المصريين ، والجبرتي يقصد
بكل هؤلاء « الاروام » أو « الجريج » بمعنى اليونانيين .
كذلك من الكلمات الهامة التي يستعملها رفاة الطهطاوى
وتحتاج الى تفسير كلمة « العماليق » بوصفهم أسرة من
أسر الملوك الذين حكموا منفيس بين ملوك القبط والفراعنة
واسم العماليق يتردد كثيرا فى تواريخ العرب التى
تناول تاريخ مصر القديمة ، دون أن يجد من المحققين من
يتصدى لتفسيره . ولا يبعد أنه مرادف لملوك الهكسوس
الذين حكموا من منفيس « ميت رهينة » فعلا قبل تأسيسهم
عاصمتهم أواريس قرب بلبيس أو « هواره » كما اشتبهت
فيما سبق . فإذا صح ما ذهب اليه من أن الغز أى
الممالك قد يكونون فلولا من « خزو » ، أى الهكسوس بلغة
مصر القديمة ، أو موجات متأخرة منهم ، فربما كان اسم
« العماليق » هو الأساس الاشتقاقي الذى خرجت منه كلمة
« الممالك »

وفى الديباجة التقليدية نجد أن رفاة الطهطاوى يقول
« أنه قد عاد لمصر عزها القديم وبهوها الفخيم ومجدها
المؤئل وسعدها الاول » منذ عهد محمد على وورثائه حتى
إسماعيل . ويخيل إلينا أن الطهطاوى المخرج فى كتابة
هذه الديباجة التقليدية ، غلف تهكمه الخفى بلباقة العبارة
حين أردف « فكل منهم أبدى فى مصر من المحسنات بقدر
طاقته وجهده وعلى حسن نيته وخلوص قصده » (ص ٢)
وليفهم القارىء ما يريد أن يفهم من هذا التحفظ فى الكلام
عن الطاقة والجهد وخلوص النية

وبعد أن يحدثنا الطهطاوى بأن مصر « أم الدنيا »

ويفضلها على الشام والعراق يقول انها « روضة الدنيا » ،
« ولم يكن في الارض ملك أعظم من ملك مصر وكان جميع
الارضين يحتاجون الى مصر .. وهذا عين التمدن اذ لا
يكون ذلك الا بتقدم الصنائع والفنون ويؤيده بقايا الآثار
المشاهدة التي لا كان مثلها في غير مصر ولا يكون مع ما
انمحي منها بشهادة قوله تعالى (ودمرنا ما كان يصنع
فرعون وقومه وما كانوا يعرشون) وقد قنع المأمون بهذه
الاية حين استصغر مصر في عينه وذهل عن حقيقة الدرامة
والرواية فأدرك بها من الحكمة والغاية » (« مناهج » ١٨)
والطهطاوى لا يمل من تذكيرنا بهذه الامجاد الغابرة :
« وقدماء المصريين من الازمان الحالية والقرون البالية
يعانون الاعمال العجيبة ويجهدون في انجاز الاشغال
الغريبة كالاهرام والمسلات العظيمة والتصاوير والتماثيل
العجيبة الجسيمة » (« مناهج » ١٢٠) . وهو يرى أن
مصر القديمة ما بلغت كل هذا المجد وهذه المسدنية الا
بواسطتين : « (احدهما) تهذيب الاخلاق بالاداب الدينية
والفضائل الانسانية .. (والواسطة الثانية) هي المنافع
العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم
البال على عموم الجمعية (يقصد المجتمع)
وتبعتها عن الحالة الاولى الطبيعية (يقصد البدائية وحياة
القطرة) » (« مناهج » ٧ - ٨) : وهو يعلمنا
أن الوطنية هي قمة الفضائل وأن حب الوطن ركن من
أركان الدين ، وأن دليل الوطنية هو الرغبة في تمدين
الوطن والعمل على تجديد شبابه بال عمران . والطهطاوى
الذى يصف نفسه بأنه « عاشق لجمال العمران » يقول ان
غايته وغاية كل وطنى هو بعث مجد مصر القديم بالأخذ
بأسباب الحضارة الحديثة ، وأن دوره كمفكر ودور كل

المثقفين هو خدمة المجتمع بفكرهم وعلمهم
هذه هي اليقظة القومية المصرية والعربية التي بدأت
احساساتها الغامضة المذوبة في محيط الجامعة السدينية
تتلور منذ الحملة الفرنسية حتى غدت في أدب رفاعة
الطهطاوى وتلاميذه تيارا فكريا كبيرا ثم عميقا ثم عارما
حتى اكتسح كل ما أمامه من ولاءات
أما موقف رفاعة الطهطاوى من الممالك فواضح وقاطع،
وهو أنهم المستولون عن خراب مصر

« وعند فتوح الاسلام سلك الخلفاء والسلاطين والولاة
بقدر استطاعتهم في هذا السلوك (يقصد دأب الفراعنة
على المحافظة على مرافق البلاد) وانما لما صارت
مملكة مصر في قبضة الكوليمان وصار لهم عليها الرياسة
واختلت أحوالهم وضعفت عندهم السياسة ولم يبق لهم من
شهامة الحكام الا مجرد احسان ركوب الخيل والفروسية
بدون فراسة أهملوا عمليات النيل فخسروا من ثيل الثروة
وكسب السعادة خسرا مبيئا وهجم عليهم الفرنسيون فلم
يجدوا لهم من النظام المعنوى ولا الحسى منجدا ولا معينا
فتبدد شملهم بالكلية وصارت مصر في يد الفرنسيين تعد
اقلية من أقاليم الجمهورية ولم تعد للدولة العلية الا بعد
التي واللتيا فزحف عليها الممالك وبالهمة المحمدية العلية
لم يلبثوا بها مليا ثم بتوطن هذا الأمير وتوطيد هذا السرير
أدرك أنه لم يستول من الاراضى الا على موات ولم يسترع
الا أحياء ضعفاء الهمة وهم في الحقيقة لاختلال الهيئة
الاجتماعية في حيز الاموات »

.....

« فكان الممالك المستولون عليها لا ينظرون الى عمارتها
وانما يأخذون ما بدا لهم وراج في كل عام حتى صارت

يبابا وازدادت خرابا فقد كان أهملها الممالك نحو خمسين سنة بدون عملية نبيلة فكانت الاراضى تفسد فى كل عام فى كثير من الاقاليم حتى هجمت جيوش رمال البرارى على وادى النيل الصالح للزراعة فتكون من الرمال على شواطئ النيل تلال وأكوام ولو بقى حكم ابراهيم بك عشرين من الاعوام لفسدت جميع اراضى مصر الزراعية

« قال نابليون حين تأمله فى اراضى مصر لو حكمت هذه الديار بحكومة منتظمة مضاهية لحكومة فرنسا وايطاليا وانكلترا والنمسا لزادت مزارعها وأهاليها ثلاث اضعاف ما كانت عليه فى أيام الممالك » (« مناسج الاباب » ص ٢٢٤ - ٢٢٥)

وفى موضع آخر يشرح رفاعة الطهطاوى سبب فساد الادارة المملوكية فيقول :

« فقد كانت حكومة الممالك مؤلفة من عدة سبناجق تتوزع بينهم اقاليم مصر وكل سنجق يقطع لكشافة القرى والنواحي وكان كل سنجق منفصلا عن غيره بإدارته وسياسته لا يتبع الا هوى نفسه ولا يطيع الا ما يسوله له عقله من وسائل التخريب وان كان مستقيما للصدفة والاتفاق فالغالب عليه التكاسل وعدم النشاط فكان فى ايامهم لكل قسم وكل قرية ترع وجسور خصوصية لا ينتفع من السقى منها الا اهاليها ولم يكن بينهم روابط عمومية فكان اصحاب الاراضى والمزارعون لها المجاورون شطوط الماء يحتكرون الرى والسقى ويختلسون من المياه ما هو قريب منهم ويمنعون الاراضى البعيدة من ذلك مع كونها لها حق فى مشاركتهم فى المياه عند الفيضان فكان ينشأ من هذا مالا مزيد عليه من عداوة قرية لآخرى وربما ترتب على ذلك القتال وسفك الدماء فلهذه الحوادث

الجارية في أيام حكمهم تفهقت العمليات الهندسية الموروثة عن الفراعنة والرومانيين ومن بعدهم من الخلفاء والسلاطين (« مناهج الالباب » ٢٣٥ - ٢٣٦)

وفي « مناهج الالباب » فصول عديدة كاملة تتناول ما أجراه محمد علي من اصلاحات بعد تطهير البلاد من المماليك وأكثرها مخصص لما أجراه من اصلاحات زراعية كشق الترع وانشاء القناطر وتنظيم الري واستحداث المحاصيل ثم ما انشاء من مصانع وترسانات ومدارس تكنولوجية وطبية وعسكرية وما بناء من سفن وما حسن من وسائل النقل وما جيش من جيوش وما فتح من فتوح وما أوفد من بعثات علمية وبعثات استكشافية وما أنعش من اقتصاد في كل قطاع من القطاعات الخ

كتب الطهطاوى « مناهج الالباب » بعد ربع قرن من الظلام التام الذى ساد مصر في عهد عباس الاول ، ومن الظلام النسبى الذى ساد مصر في عهد سعيد باشا . وكانت اظهر مظاهر هذا الظلام اغلاق كافة المدارس التى انشاها محمد علي وعزل رفاعة الطهطاوى من رئاسة تحرير « الوقائع المصرية » ونفيه الى السودان وتشتيت القيادات

الفكرية التى تخرجت في مدرسة الالسن أيام محمد علي وابراهيم . وقد كان محمد علي شديد الحرص على ان تصل « الوقائع المصرية » الى ايدى اكبر عدد من المثقفين والموظفين والطلاب . فكانت الجريدة الرسمية توزع بصفة هدايا على كبار رجال الدولة والعلماء كما كانت توزع بالمجان

على الطلاب ، الا القادرين منهم على شرائها . وكذلك اكره محمد علي سائر الموظفين لتحصيل الاشتراكات من اعيان البلاد ، وبذلك اصبحت « الوقائع المصرية » في عهده جريدة يقرؤها كافة المتعلمين في مصر . وكانت جهود محمد علي

لنشر « الوقائع المصرية » على أوسع نطاق ممكن « جريا على أصول أوروبا » . وكذلك كان الأمر بتجديد « الوقائع المصرية » طبقا لخطة مدروسة تستهدف الرقي بالصحافة الأوروبية : « فالجناب العالي ظل شديد الرغبة في وضع خطة سديدة تضمن صدور الوقائع على الوجه الأكمل كما هو الحال في صحافة الممالك الأخرى » . وقد كان أهم ما في التجديد الذي استحدثه الطهطاوي هو الافتتاحية السياسية التي أدخلها على مواد الجريدة وكان من خلالها يعلم قراءه النظم السياسية وأصول الحكم وينساقش من خلالها السياسة الداخلية والسياسة الخارجية . فهو آنا يقول لقرائه ان نظم الحكم « منقسمة الى أربعة أقسام : ديمقراطية وارشستقراطية ومونرخية (يقصد ملكية) ومختلطة او مركبة » . وهو آنا يرد على منتسكيو القائل باستبداد ملوك الشرق وامرائه وحكامه

فلما انتكست البلاد في عهد عباس الاول أمر هذا الوالي الرجعى بالآ ينشر في « الوقائع المصرية » شىء يختص بالسياسة « بل يجب انحصارها في أخبار ما يحفر من الترع وما ينشأ من الجسور والقناطر وفي أنباء العزل والنصب وكذلك أنباء السفن التى من الخارج » . ولم يكتف عباس الاول بمنع « الوقائع المصرية » من التعرض للسياسة وللفكر السياسى ، بل حدد تداولها في « الحائزين على رتبة فريق ورتبة ميرميران ورتبة ميرلوا ورتبة ميرالاي فقط » بعد أن تبين له أن الجريدة ترسل « لجماعة أمية وسفله ، مثل حسن آغا وكيل الخراج وفيض الله آغا الطاهى وموسى اليهودى الآتى »

لقد أحس عباس الاول بدور الصحافة في تكوين الراى العام فحال دون وصول « الوقائع المصرية » الى صفار

الموظفين وغيرهم من أبناء الطبقات الشعبية كما أمر بعدم تدخلها في السياسة . وتمت محنة « الوقائع المصرية » فاحتجبت تماما في أواخر عهد سعيد باشا وأهدى سعيد باشا مطبعة بولاق الى أحد موظفيه وهو عبد الرحمن بك رشدي مدير الوابورات الميرية في البحر الأحمر « ليكون ذلك سببا لاتساع معاشه كما اقتضت ارادتنا » . وحين تولى الخديو اسماعيل الحكم أصدر عبد الرحمن رشدي « الوقائع المصرية » لحسابه باذن من الخديو من فبراير ١٨٦٣ الى ٢٢ نوفمبر ١٨٦٥ ، ولكن الخديو اسماعيل لم يلبث ان تبني « الوقائع المصرية » من جديد وأعاد تنظيمها بقرار ٢٢ نوفمبر ١٩٦٥ ، وتوسع في الانفاق عليها لتعود الى مجدها الاول أيام محمد علي . وقد كان الخديو اسماعيل عاهلا مستنيرا يؤمن برسالة الصحافة في تنوير الرأي العام فتعددت الصحف المصرية الصادرة في عهده بتشجيع منه حتى بلغت أربعين صحيفة تصدر بلغات متعددة . وفي هذا الجو المستنير وفي هذا التفتح الجديد أمكن لرفاعه الطهطاوي ان يصدر « مناهج الالباب » فيجدد به ما سبق ان بدأه من كفاح في قيادة المثقفين المصريين في سبيل النضج السياسي

كان اوضح معالم عصر عباس الاول وسعيد عزل الشعب المصري عن السياسة ، ونظر الحاكم الى السياسة على انها مهنة خاصة بطبقة خاصة هي الطبقة الحاكمة . ولذا فقد كان من أهم ما طالب به الطهطاوي في « مناهج الالباب » هو نشر الثقافة السياسية على اوسع نطاق ممكن بين المواطنين . قال الطهطاوي :

« ثم ان الاصول والاحكام التي بها ادارة المملكة تسمى فن السيادة الملكية (يقصد المدنية) وتسمى فن الادارة

وتسمى أيضا علم تدبير المملكة ونحو ذلك والبحث في هذا العلم ودوران الالسن فيه والتحدث به والمناداة عليه في المجالس والمحافل والخوض فيه في الغازيتات ، وكل ذلك يسمى بوليتيكة أى سياسة ، وينسب اليه فيقال بوليتيقي أو سياسى . فالبوليتيكة هى كل ما يتعلق بالدولة وأحكامها وعلائقها وروابطها

« فقد جرت العادة في البلاد المتعدنة بتعليم الصبيان القرآن الشريف في البلاد الاسلامية وكتب الاديان في غيرها قبل تعليم الصنائع ، وهذا لا بأس به في حد ذاته ، ومع ذلك فمبادئ العلوم الملكية (يقصد المدنية) السياسية هى قوة حاكمة عمومية وفروعها في الممالك والقسرى بالنسبة لابناء الاهالى ، مع ان تعليمها ايضا لهم مما يناسب المصلحة العمومية . فما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد ومبادئ العربية مبادئ الامور السياسية والادارية ويوقفهم على نتائجها ، وهو فهم أسرار المنافع العمومية التى تعود على الجمعية (يقصد المجتمع) وعلى سائر الرعية من حسن الادارة والسياسة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعية من الاموال والرجال للحكومة ، ويفيدهم اسباب ايجاب الحكومة على الاهالى (يقصد الزام الحكومة للاهالى) ان تخدم وطنها بنفسها خدمة شخصية في العسكرية واسباب الزام الاهالى بدفع حصة مخصصة من اموالهم بوصف خراج أو ويركو أو عوائد أو نحو ذلك من جبايات الحكومة القائمة في الدول الاسلامية مكان الزكاة المعطلة . وكذلك ليعرف الاهالى اسباب ايجاب الحكومة عليهم ان يتسائلوا عن شيء من املاكهم وعقاراتهم عند الاقتضاء واحتياج الحكومة

لذلك للمصلحة العمومية كتوسيع الطرق وما أشبه ذلك
من العمليات التنظيمية

« فإذا ارتكز في أذهان الصبيان في زمن شبوبيتهم
أصول هذه السياسات الشرعية وفروعها وفهموا الأسباب
والمسببات سهل عليهم عند بلوغ الرشد والوصول إلى
كمال الرجولية إجراء مفعولها . وهل هذا التعليم إلا وقف
أهل الوطن على معرفة حقوقهم وواجباتهم بالنسبة
لاملاكهم وأموالهم ومنافعهم ومآلهم وما عليهم ، محافظة
على حقوقهم ودفعاً للتعدى عليها . فاللائق أن يكون بكل
ناحية معلم لمبادئ الإدارة (يقصد أصول الحكم) ومنافع
الجمعية العمومية (يقصد المجتمع) في مقابلة ما تدفعه الجمعية
للحكومة . فإن هذا التعليم مع تقديمه الشخص المتعلم له تأثير
معنوي في تهذيب الأخلاق ، ومنه تفهم الأهالي أن مصالحهم
الخصوصية الشخصية لا تتم ولا تتنجس إلا بتحقيق
المصلحة العمومية التي هي مصلحة الحكومة وهي مصلحة
الوطن ، فتندفع نفوسهم بأن القواعد الخصوصية (يقصد
المنفعة الخاصة) ليست في حد ذاتها مضمونة الحصول
إلا في ضمن الفوائد العمومية المذكورة (يقصد المنفعة
العامة) . وأيضاً مما يقتضى لياقة تعليم مبادئ الإدارة
بالنواحي (يقصد تعليم مبادئ السياسة في القرى وأحياء
المدن) كون قانون الحكومة لا يمنع من جواز استخدام
أحد من الأهالي ، فاستخدامه في الملكية (يقصد في خدمة
الحكومة المدنية) لا سيما منصب المشيخة البلدية كما
سيأتى ذكره ، يستدعى سبق معرفة بأصولها ، وألا ترتب
على استخدام الجاهل لها من السقامة بالحكم (؟) ، لا
سيما أيضاً مع تجديد الجمعيات المنتخبة (؟) ، وانمسا
العلم بالانتخاب ومجالس النواب

• وكان المانع لتعلم البوليتيكة والسياسة فى الازمان السابقة ما تشبست به رؤساء الحكومات من قولهم ان السياسة من اسرار الحكومة الملكية (يقصد المدنية) ، لا ينبغى علمها الا لرؤساء الدولة ونظار الدواوين مع كون لفظ البوليتيكة كان معروفا أيضا بمعنى آخر وهو الحيلة والخداع والتدبير مما لا يليق الابالمملكة الجائرة . وفى هذه الايام جميع الاحكام الملكية (يقصد المدنية) مؤسسة على العدل والامانة وخلوص النية المتقوم منها الحق وهو ابيض ابلج لا يبنى الا على الاخلاص فى القول والعمل وحسن العلاقات بين الراعى والرعية ، مما يفرس المحبة والمودة فى قلب الملك ورعاياه بسبب اتباعه الاصول المربوطة وسيره على السنن القويم حسب احكام المملكة المشروطة وهى غير مكتومة » (« مناهج الالباب » ص ٣٥٠ - ٣٥٢) فالذى يطالب رفاعة الطهطاوى له باختصار ، هو رفع الحجاب السياسى عن الشعب المصرى ، بعد أن دام هذا الحجاب طوال عهد عباس الاول وسعيد . هو يطالب بتعميم تدريس مبادئ السياسة فى المدارس المصرية ليعرف المصريون حقوقهم وواجباتهم السياسية والمدنية ، بعد أن ظلت « البولتيقسا » حكرا على دائرة مغلقة من الحكام . وواضح أن العرف المتبع يومئذ كان : التربية الدينية لابناء العامة والتربية السياسية لابناء الخاصة . وقد كان هذا هو الوضع السائد فى أوروبا نفسها حتى الثورة الفرنسية التى حطمت ، فيما حطمت ، احتكار الارستقراطية للتربية السياسية وعممت التربية السياسية على ابناء الشعب كجزء لا يتجزأ من عملية نقل السلطة الى الارادة الشعبية فى كل نظام ديمقراطى . والطهطاوى يعلن ان الاكتفاء بالتربية الدينية لا يؤدى الى مشاركة

الشعب في حكم بلاده لسبب خطير ، وهو أن قوانين الدولة الحديثة غير نابعة من الشرائع السماوية، فالضرائب العامة قد حلت محل الزكاة المعطلة والخدمة العسكرية الإجبارية وحروب الدولة الحديثة قد تجاوزا أغراض الجهاد الديني بالمعنى المحدد . وبالتالي فإن من حق كل مواطن ومن واجبه أن يعرف في أي وجه تتصرف الدولة في ماله وفي شخصه سواء بالزامه بالمشاركة في الضرائب العامة أو بالمشاركة في الخدمة العسكرية ، وإخفاء هذه الحقوق والواجبات من المواطنين يتضمن قيام حالة من الإغتصاب تمارسها السلطة مع الشعب وتتنافى مع فكرة قيام المجتمع المدني ، وبالتالي فهو يفض من شرعية السلطة

الحق أن « مناهج الالباب » كتاب محير الى درجة مقلقة لكل من درس افكار الطهطاوى الأساسية في « تخليص الأبريز » ، وهو كتاب محير لانه يتضمن تطورا لآراء الطهطاوى في اتجاهين متضادين : أحدهما النكوص من الليبرالية المطلقة التي تميزت بها ثورية ثوار فرنسا وأوروبا عامة نحو ١٨٣٠ ، ومن الإيمان العميق بالأشكال الديمقراطية الكلاسيكية ومن تقديس الشعب والارادة الشعبية ، الى لون من الاعتدال السياسي يكتفى بنظام الملكية المقيدة شكلا للحكم ولا يرى ان الجمهورية كنظام سياسي تتضمن بالضرورة أية ضمانات للحرية . أي النكوص من جمهورية جان جاك روسو الديمقراطية الثورية الى الملكية المقيدة عند مونتسكيو صاحب « روح القوانين » وعند فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر . أما الاتجاه الثاني في « مناهج الالباب » ، فهو نحو عدم الاكتفاء بأشكال الديمقراطية السياسية كما تتجلى

في النظام النيابي والأصرار على أهمية الديمقراطية الاقتصادية . وقد حاول رفاعة الطهطاوي الخروج من هذا المأزق الحرج ، وهو الحلم بالملكية المقيدة التي تعفى البلاد من أوتوقراطية الولاة الرجعيين من أمثال عباس الاول ، والحلم في الوقت نفسه باصلاح راديكالي يجدد الثورة الاقتصادية في البلاد ، بالاستسلام لحلم كبير يجب الحلمين معا ويقوم على تأليه الدولة مجسدة في صورة مصلح عظيم من طراز محمد علي

يقول رفاعة الطهطاوي في «مناهج الالباب» (ص ٣٤٩) :
« فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني الى قوتين عظيمتين ، احدهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح الدارئة للمفاسد ، وثانيهما القوة المحكومة وهي القوة الاهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج اليه الانسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته دنيا وأخرى . فالقوة الحاكمة العمومية ، وما يتفرع عليها ، تسمى أيضا بالحكومة وبالملكية ، هي امر مركزي تنبعث منه ثلاثة اشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها . (يقصد سلطاتها) ، فالقوة الاولى (يقصد السلطة الاولى) ، قوة تقنين القوانين وتنظيمها وترجيح ما يجرى عليه العمل من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية (يقصد السلطة التشريعية) . الثانية قوة القضاء (يقصد السلطة القضائية) ، وفصل الحكم . الثالثة قوة التنفيذ للأحكام ، بعهد حكم القضاء بها (يقصد السلطة التنفيذية) . فهذه القوى الثلاث ترجع الى قوة واحدة ، وهي القوة الملوكية المشروطة بالقوانين »

هذه القوة الملوكية التي يحدثنا عنها رفاعة الطهطاوي

ويقول أنها منبع السلطات الثلاث : السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية ، ليست الا سيادة « الدولة » أو ما يسمى في الفقه الدستوري Sovereignty of the State ، وهي ليست بالضرورة ملكية ، فقد تكون جمهورية أو أرستقراطية . والسلطات الثلاث السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية تنبثق من شخصية الدولة وهذه الشخصية المعنوية عند الطهطاوى كما هي عند مونتسكيو أكبر من مجموع أجزائها ، وهي مجسدة في « الملك » أو « الأمير » أو صاحب السيادة في المجتمع . أما ما يسميه الطهطاوى القوة الملوكية « Souveraineté » بمعنى Monarchie هذه القوة الملكية هي عند الطهطاوى « واحدة » وهي في الوقت نفسه « مشروطة بالقوانين » ، وهذا بالضبط موقف مونتسكيو . سلطة الدولة ، أو « القوة الملوكية » اذن لها مقياسان لشرعيتها : انها واحدة ، أى مجسدة لإرادة واحدة ، فهي غير قابلة للتجزئة ولا للتعدد ، كالتعدد النابع من تعدد الارادات كما في دول الممالك أو أمراء الاقطاع ، وانها خاضعة لسيادة القانون ، والا كانت هذه الإرادة الواحدة خاضعة لنزوات الحاكم المستبد . وانبثاق السلطات الثلاث : التشريعية والقضائية والتنفيذية من هذا الكيان الواحد ليس معناه تجزئة هذا الكيان الى ثلاثة كيانات مستقلة معبرة عن ثلاث ارادات مستقلة ، فالسلطات الثلاث أشبه شيء بثلاثة أشعة منبعثة من مركز واحد . ومن هنا كان في نظرية الطهطاوى السياسية كما بسطها في « مناهج الاليساب » درجة من درجات « تأليه » الدولة ، على الطريقة الهيجيلية التي تمسك « الدولة » تجسيدا للروح

المطلق . وقد دعاه تأليه الدولة الى اتخاذ موقف شسبيه بموقف فلاسفة الرجعية من نظرية حق الملوك الالهى ، فعاد بالفكر السياسى الى ما قبل مونتسكيو : كتب الطهطاوى فى « مناهج « الالباب » (ص ٣٥٤) يقول :

« ثم ان للملوك فى ممالكهم حقوقا تسمى بالمزايا وعليهم واجبات فى حق الرعايا . فمن مزايا الملك انه خليفة الله فى أرضه وان حسابه على ربه ، فليس عليه فى فعله مسئولية لاحد من رعاياه ، وانما يذكر للحكم والحكمة من طرف ارباب الشرعيات او السياسات برفق ولين لاخطاره بما عسى ان يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به لقوله صلى الله عليه وسلم : الدين النصيحة . فقلنا :

لمن يا رسول الله قال : لله ولكتابه ولرسله ولأئمة المسلمين وعامتهم . وايضا للانسان فى نفسه محكمة تجرى الاحكام على صاحبها ، وهى الذمة التى هى النفس اللوامة او المطمئنة ، فهى قاض لا يقبل الرشوة . فاذا فعل الملك كفير ما لا يوافق لامته عاقبته نفسه لان نور الحق يسطع فى القلب . واذا فعل الملك ما لا ينبغى فعله لا تطمئن نفسه الى ذلك ولا يسكن قلبه اليه ولا يفرح به . وأما فعل الخير فتطمئن اليه النفس ويركن اليه القلب وينشرح له الصدر »

رفاعة الطهطاوى اذن فى « مناهج الالباب » يسقط المسئولية عن رئيس الدولة ويجعل محكمته فى ضميره وامام ربه وامام الراى العام وامام التاريخ ويجعل مدى تقييد ارادته مقصورا على اسداء النصيح له بالحسنى .

فلننظر الان ان كان رفاعة الطهطاوى قد انتقل بفكره السياسى فى اواخر ايامه الى معسكر الرجعية وتبرير الملكيات المطلقة ، بل والى احياء نظرية حق الملوك الالهى ، ام انه ظل يتحرك داخل الاطار الديمقراطى الذى اختاره

لنفسه في صدر حياته مع بعض الميل الى المحافظة والاعتدال
التمثلين في نظرية الملكية المقيدة بدلا من الدعوة الجمهورية
الواضحة التي لازمت تفكيره الاول . يقول الطهطاوى في
« مناهج الالباب » (ص ٣٥٥) :

« فذمة (يقصد ضمير) الملوك كذمة غيرهم تتأثر
بالانسياط من الخير والانقباض من الشر ، فالذمة حكم عدل
تنفر غالبا من الظلم والجور ، فهي عنوان الخوف من الله
تعالى في كونها تحمل الملوك على العدل . ومما يحملهم
على العدل أيضا ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي ،
أى رأى عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم
من الممالك . فان الملوك يستحون من اللوم العمومي ،
فالرأى العمومي سلطان قاهر على قلوب الملوك والاكابر ،
لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه . فويل لمن نفرت
منه القلوب واشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب ،

ان هذا الكلام يتم سابقه وجوهره كلمتان : مسئولية
الملوك معنوية لا قانونية . الملوك لا يحاكمون ولكن يشار
عليهم ويخلعون . ان محكمة الملوك الكبرى هي الرأى العام ،
والرأى العام سلطان قاهر لا يتساهل في حكمه ولا يهزل
في قضائه . فويل لمن نفرت منه القلوب واشتهر بين العموم
بما يفضحه من العيوب . الرأى العام هو الذى يقلب
العروش ويغير نظم الحكم . هذا المنطق هو نفس المنطق
الذى استخدمه الثائر سان جوست أيام الثورة الفرنسية
حين كثر الحديث عن محاكمة الملك لويس السادس عشر ،
ولكن سان جوست عبر عنه بعبارات دموية حين قال :
الملوك لا يحاكمون ، وهذا الرجل اما أن يحكم واما أن
يموت . ومن يتأمل موقف الطهطاوى يجد أنه شديد
الشبه بالفقه الثورى الذى أشار به سان جوست : حيث

ترتفع المسؤولية القانونية لتحل محلها المسؤولية الشاملة
التي لا تجدى معها جزئيات القسانون . وهذا منطق
الثورات

وقد واجه مونتسكيو هذه المشكلة في كتابه « روح
القوانين » ، فأفتى بعدم مسؤولية الملك رغم انه على رأس
السلطة التنفيذية ولكنه أفنى بمسؤولية ناصحيه ووزرائه
قال مونتسكيو :

« ولكن رغم ان السلطة التشريعية في دولة حرة لا حق
لها في ابطال أعمال السلطة التنفيذية ، فان من حقها ،
بل ويجب ان تملك وسائل بحث الطريقة التي يطبق بها
ما تصدره من قوانين ، وهي مزية تتفوق بها هذه الحكومة
على حكومة كريت واسبرطه ، حيث الحكام لا يقدمون
حسابا عن أعمالهم في ادارة الدولة

« ولكن ايا كانت نتيجة هذا البحث ، فلا يجوز للسلطة
التشريعية ان تمثل سلطة محاكمة من اودعت فيه السلطة
التنفيذية سواء شخصه او أعماله بطبيعة الحال . اذ
يجب ان يكون شخصا مقدسا ، لان من الضروري لخير
الدولة ان تمنع السلطة التشريعية من التحول الى قوة
تحكيمية ، فان اتهام رئيس الدولة او محاكمته معناه
انتهاء الحرية على الفور

« ففي هذه الحالة ، لا تصبح الدولة ملكية بل تصبح
نوعا من الجمهورية ، وتكون مع ذلك خالية من الحرية
ولكن بما ان الشخص الذي اودعت فيه السلطة التنفيذية
لا يمكنه ان يسئ استعمالها بغير ناصحين فاسدين ومن
بيدهم القانون كالوزراء مثلا ، فان هؤلاء الناس تمكن
محاكمتهم ومعاقتهم برغم حماية القوانين لهم بوصفهم
مواطنين . . الخ »

وهذه الفتوى ترفع المسؤولية عن الملك أو رئيس الدولة مع جواز محاسبة وزرائه ومشيريه وهي متمشية مع نظرية مونتسكيو العامة في الملكية المقيدة بالقوانين التي بموجبها يصبح الملك أو رئيس الدولة فوق القانون ، وبالتالي فهو يملك ولا يحكم . أما نظرية الطهطاوى التي جمع فيها النقيضين : رفع المسؤولية القانونية تماما عن كاهل ولى الامر وصاحب السيادة مع تحميله المسؤولية الشاملة أمام الرأى العام واجازة خلعه بقوة الثورة فهي بمثابة قوله أن « القوة الملوكية » ليست مسئولة قانونا ولكنها مسئولة سياسيا . وهي وجهة نظر في نظم الحكم ، ولكنها بغير جدال لا تنبع من المقومات التي قدمها مونتسكيو وقبلها رفاة الطهطاوى أساسا لفكرته عن الملكية المقيدة كنظام امثل للحكم . يقول الطهطاوى في « مناهج الالباب » (٣٥٣ - ٣٥٤) :

« ثم ان الحكومة التي عبرنا عنها فيما سبق بالقوة الحاكمة ، هي من مقولة النسب والاضافات ، تقتضى حاكما ومحكوما ، يعنى ملكا ورعية ، فلا يفهم الملك الا بالرعية ولا تفهم الرعية الا بالملك كالأبوة والبنوة . فلهذا وجب أن نتبين كلا منهما مع ما يتعلق به ، ونبتدىء بولاية الامور فنقول :

« ولى الامر هو رئيس أمته ، وصاحب النفوذ الاول في دولته ، وحاكم متصرف بالاصول المرعية في مملكته ، ولا توجد رعية في مملكة منتظمة بدون راع ، والا ضعفت واختلت وشقى أهلها لعدم من يسعى في اسعادهم بتحسين شئونهم

« وقد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الاحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على

موجب احكام شرعية واصول مضبوطة مرعية ، فالملك
يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين

« ولما كانت السياسة جسيمة لا يقوم بها واحد ،
اختص الملك بمعالى الاحكام وكليساتها وخلع نفوذه في
جزئيات الاحكام على المحاكم والمجالس وجعل لهم لوائح
وقوانين خصوصية ترشد أفعالهم ولا يتعدونها قال
بعضهم : ليست في الدنيا جمعية منتظمة (يقصد مجتمع
منظم) ولا مملكة معتدلة الاحكام الا وتكون القوة فيها
بالاصول العدلية . فالاصول العادلة تصون ناموس
الدولة عن الملامة . ولهذا كان جميع ما أمضاه الملك
السالف من الاحكام وأجرى مقتضاه بالفعل والتنجز ،
ولا يسوغ لمن جاء بعده أن يخذشه ويبطل أحكامه التي
جرى مقتضاها . وهذه القاعدة جارية في سائر الممالك .
فحرمة الاصول الملكية بصونها عن نقض ما جرياتها راجعة
في الحقيقة لحفظ حرمة الملك فان بت (يقصد اصدار)
الحكم في عهد الملك أثر نتائج أفكاره أو ثمره أوامره
ونواهيه وتصديقه عليه ، فهو منسوب الى المنصب الملوكي
فلا يسوغ نقضه . وقد كان المنصب الملوكي في أول الامر
في أكثر الممالك انتخابيا بالسواد الأعظم واجماع الامة .
ولكن لما ترتب على أصل الانتخابات ما لا يحصى من المفسد
والفتن والحروب والاختلافات ، اقتضت قاعدة كون درء
المفسد مقدما على جلب المصالح اختيار التوارث في الابناء
وولاية العهد على حسب أصول كل مملكة بما تقرر عندها ،
فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامنا لحسن انتظام
الممالك »

فرفاعة الطهطاوى هنا يبلور في احكام نظرية الملكية
المقيدة كما أخذها عن مونتسكيو وأضاف إليها . أول

شرط من شروط قيام الدولة عنده وجود قوة حاكمة تهيمن على الرعية كما يهيمن الاب على بنيه . واول شرط من شروط شرعية السلطة صاحبة السيادة في الدولة هي أن « الملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين » . وهذا ما جرى العرف على تسميته بالملك الدستوري . ومعنى هذا أن السلطة صاحبة السيادة في الدولة لو تحللت من حكم القسانون أهدرت شرعيتها . وقد كان رفاة الطهطاوى الشاب صاحب « تخلص الابريز » يرى أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطات ، متأثرا في ذلك بالفقه الثورى الذى تركه جان جاك روسو ويعاقبة الثورة الفرنسية في الفكر الفرنسى خاصة وفي الفكر الاوروبى بوجه عام . ولكنه في « مناهج الالباب » أصبح يرى أن رئيس الدولة هو صاحب السيادة ومصدر السلطات . وجوهر السيادة فيه غير قابل للتجزئة . ولكنه قابل للتفويض . ومن هنا فرئيس الدولة يختص « بمعالي الاحكام وکلياتها » أى بإصدار القوانين الاساسية ، وفي مقدمتها الدستور أبو القوانين . ثم يفوض سلطاته الى المجالس التشريعية والمحاكم للنظر في الجزئيات ولتطبيق القوانين . فرئيس الدولة اذن عند الطهطاوى هو مصدر القوانين بالاصالة واذا كانت شرعيته ترتكز على خضوعه لحكم القانون ، فمعنى هذا أن رئيس الدولة مفلول اليد بما يسنه هو من قوانين أى بالقوانين المتوارثة ، أو ما يسميه الطهطاوى « الاصول المرعية في مملكته » ويدخل فيها التقاليد التى تجرى مجرى « الاصول » ، فان ابطال قوانين السلف يفض من « القوة الملوكية » أو من مبدأ سيادة الدولة . والاصل في رئيس الدولة أنه منتخب ولكن المجتمعات البشرية لجأت الى

الملكية الوراثية لا لقيمتها الذاتية او لقدرتها على تحقيق
الخير العام ولكن اتقاء لشرور التنازع على السلطة في
الملكيات او الرياسات المنتخبة

ومعنى كل هذا ان رفاعة الطهطاوى تراجع من ديمقراطية
روسو واليعاقبة الى قانونية مونتسكيو . بل لقد نقل
سلطة السيادة من الشعب ومن رئيس الدولة الى طرف
ثالث معنوى هو « القانون » : وجعل من القانون سيذا
على الشعب والملك جميعا . وههنا هو الموقف
الارسطاطاليسى الذى لا يفهم للديمقراطية معنى الا فى
ظل سيادة القانون ويعتبر كل ارادة عامة لا يعبر عنها
بالقانون نوعا من البليبيوقراطية او حكم الرعاع لا نوعا من
الديمقراطية او حكم الشعب . ولكن من المهم أن نذكر
ان رفاعة الطهطاوى ، رغم اتجاهه الى الديمقراطية المعتدلة
المثلة فى زمانه فى مبدأ الملكية المقيدة ، لا يفرغ الوجود
الاجتماعى من مضمونه الديمقراطى الثورى ، فهو يعلن
الغاية من كل وجود اجتماعى وسياسى فى قوله : « وقد
تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية فى الاحكام
والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب احكام
شرعية واصول مضبوطة مرعية » . ان الغاية الاولى من
تأسيس المجتمع المدنى عند رفاعة الطهطاوى هى حماية
حقوق الانسان وفى مقدمتها الحقوق المدنية ، وهى الحرية
والمساواة ، وكفالة الحقوق الشخصية . فرفاعة الطهطاوى
لم يبعد كثيرا فى فهمه لمضمون الوجود الاجتماعى والسياسى
عن موقفه الثورى الاول الذى أخذ شابا عن الفسك
الثورى الاوروبى والحرية والمساواة لاتزالان فى وجدانه
أولى غايات الوجود الاجتماعى . فهو اذن بهذا المعنى غدا
معتدلا فى الشكل ولكنه حافظ على ثورية المضمون

انظر الى مونتسكيو وما قاله عن غاية الحكومة في «روح القوانين» (الكتاب ١٦ ، المطلب ٥ ، ٦)

« ورغم ان كل الخدمات لها غاية واحدة ، وهي المحافظة على المجتمع ، الا ان لكل منها غاية أخرى معينة بالاضافة الى ذلك : فاتساع التخوم كان غاية روما ، والحرب كانت غاية أسبرطة ، والدين غاية القوانين اليهودية والتجارة غاية مرسيليا ، والاستقرار العام غاية قوانين الصين ، والملاحة غاية قوانين رودس ، والحرية الطبيعية غاية الهمج . وبوجه عام فان لذات الامير هي غاية دولة الطفيان ، وغاية الملكيات مجد الامير ومجد المملكة ، وغاية بولندا هي حرية الافراد ، ومن هنا نتج كبت المجموع » . وهناك أمة واحدة في العالم لدستورها غاية مباشرة هي الحرية السياسية . وسوف نبحث فيما يلي المبادئ التي تقوم عليها هذه الحرية ، فاذا تبينت سلامتها كانت الحرية في اكمل حالتها

« وفي كل حكومة هناك ثلاثة أنواع من السلطة : التشريعية والتنفيذية فيما يتصل بالامور القائمة على قانون الامم ، والقضائية فيما يتصل بالامور القائمة على القانون المدني »

والحكومة المثلى في نظر مونتسكيو هي حكومة انجلترا لان غايتها هي تحقيق الحرية السياسية ، ووسيلتها الى تحقيق هذه الغاية العمل بمبدأ « فصل السلطات » : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وهو جوهر الدستور البريطاني الذي يعد المثل الاعلى لنظام « الملكية المقيدة » في العالم . وقد أشاد مونتسكيو في « روح القوانين » بالدستور البريطاني وبنظرية فصل السلطات بنظام الملكية المقيدة ودعا الفرنسيين أيام البوربون والملكية

المستبدة الى الاخذ بنظام الحكم في انجلترا ، وقد اخذ
رفاعه الطهطاوى عن مونتسكيو هذا الاعجاب بالدستور
البريطانى وبنظرية فصل السلطات التى غدت فى زمنه
النظرية السائدة فى كافة الدساتير الديمقراطية سواء فى
الملكيات المقيدة او فى الجمهوريات . كذلك اخذ الطهطاوى

عن مونتسكيو نظريته فى أن رئيس الدولة (الملك) هو
رأس السلطة التنفيذية ، وانه يحكم من خلال وزرائه
وبالتالى فهو يملك ولا يحكم ، وهو وضع يجعله فوق
القانون ويعفيه من المسئولية القانونية ويجعله غير قابل
للمحاسبة الا معنويا فاذا بحثنا عن السند الفقهي الذى
استند اليه مونتسكيو فى نظريته بأن الملك ينبغي أن يكون
على رأس السلطة التنفيذية ، وجدنا مونتسكيو يقول فى
« روح القوانين » (الكتاب ١١ ، المطلب ٦) : « ان السلطة
التنفيذية يجب أن تكون فى يد الملك ، لان هذا الفرع من
فروع الحكومة يحتاج الى سرعة فى الانجاز ، وبالتالى
فادأؤه بمعرفة شخص واحد افضل من أدائه بمعرفة
اشخاص متعددين . وعلى العكس من ذلك : كل مايتوقف
على السلطة التشريعية غالبا ما تؤديه الكثرة خيرا مما

يؤديه فرد واحد » نفس هذا المنطق نجده فى رفاعه
الطهطاوى الذى يقول فى « مناهج الالباب » : « ومن مزاي
ولاية الامور أيضا ان النفوذ الملكى بيدهم خاصة لايشاركهم
فيه مشارك ، وهذه المزية العظمى تعود على الرعية بالفوائد
الجسيمة ، حيث ان اجراء المصالح العمومية بهذه المثابة
ينتهى بالسرعة لكونه منوطا بارادة واحدة بخلاف ما اذا
نيط بارادات متعددة بيد كثيرين ، فانه يكون بطيئا » .

هذا الراى فى وضع « القوة الملوكية » أو رئيس الدولة على
رأس السلطة التنفيذية قد أدى بمونتسكيو ثم برفاعه

الطهطاوى من بعده الى اعتبار السلطة التشريعية مجرد غرفة للمشورة تشير على رئيس الدولة دون أن يكون فى مشورتها أية درجة من درجات الالزام ، أو بلفظة الطهطاوى : « فليس من خصائصها الا المذاكرات والمداولات وعمسـل القرارات على ما تستقر عليه اراء الاغلبية ، وتقديم ذلك لولى الامر » أى أن سلطات السيادة أصلا مودعة فى رئيس الدولة بوصفه ولى الامر ورأس السلطة التنفيذية . واحترام رئيس الدولة لقرارات السلطة التشريعية ليس من صفات سيادة ذاتية مودعة فيها ، ولكن من احترام رئيس الدولة لقراره أن يفوض بعض سلطاته أو « يخلعها » على هذه السلطة المعاونة له . وهذا هو المبدأ الأساسى فى النظرية الدستورية القائلة بأن « الدستور منحة من الملك » أو « خلعة » منه بلفة رفاعة الطهطاوى وحين واجه مونتسكيو نفس الموضوع وهو طبيعة العلاقة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، أعلن « أن السلطة التشريعية فى دولة حرة لا حق لها فى ابطال أعمال السلطة التنفيذية » . وهو يقصد بذلك الملك أو رئيس الدولة ، لان مونتسكيو أجار محاكمة الوزراء والاعتراض على أعمالهم وفصل فصلا باتا بين شخصية رئيس الدولة وبين من يستخدمهم من وزراء ، فجعل من رئيس الدولة « شخصا مقدسا » أو « رمزا » كما يقول الفقه الدستورى الانجليزى بينما جعل من الوزراء أشخاصا ماديين قد يجنحون الى الانحراف بالرأى أو بالفعل ، أو بلفة مونتسكيو : « لأن من الضرورى لخير الدولة أن تمنع السلطة التشريعية من التحول الى قوة تحكمية ، فان اتهام رئيس الدولة أو محاكمته معناه انتهاء الحرية على الفور »

فسيادة السلطة التشريعية على الملك أو رئيس الدولة

عند مونتسكيو ثم عند الطهطاوى من بعده دلالة انتهاء الحرية في الدولة ، ومظهر من مظاهر قيام الجمهورية ، ومنه نفهم ان قيام الجمهورية رغم استناده الى سيادة الشعب او ما يسمى عادة بالديمقراطية ، يتضمن اختفاء الحرية . وهو رأى يبدو غريبا في ظاهره ، ولا سبيل الى فهمه الا بالرجوع الى كتاب « السياسة » لارسطو حيث يقول ارسطو ان الخطر الحقيقي على الحرية في الدولة ليس في طغيان الحاكم او ولى الامر وانما هو في طغيان الرعاع وزعماء الرعاع الممثلين للجماهير في السلطة التشريعية . فسيادة زعماء الرعاع على ولى الامر هي في نظر ارسطو سيادة الرعاع على « القانون » وعلى حكم القانون المجسد في الملك او رئيس الدولة ، وحيث يختفى القانون تختفى الحرية

فليس من شك اذن في أن رفاعة الطهطاوى يعودته في « منهج الالباب » الى مونتسكيو بل وإلى ارسطو من قبله قد اتجه الى المحافظة متمثلة في نظرية الملكية المقيّدة بالقانون او الملكية الدستورية ، وانه قد تخلى عن كثير من ثوريته وليبراليته المطلقة التي تجلت أوضح ما يكون في « تخليص الابريز » . هذه الرجعة الى ارسطو وتأليهه القانون والديمقراطية القانونية مباشرة وعن طريق مونتسكيو ليست غريبة في الطهطاوى الشيخ ، وقد أفضت اليها جملة عوامل ربما كان أحدها ما نزل بالطهطاوى من عنق شديد بين حكم محمد على واسماعيل على ابدى الولاة الرجعيين وربما كان ثانيهما أن رفاعة الطهطاوى الشيخ الذي توفي عن ألفى فدان قد أصبح نفسه أحد أبناء الطبقة الحاكمة وقطبا من أقطاب الارستقراطية المصرية التي تكونت في القرن التاسع عشر بنفسه على

وأبراهيم ثم بفضل سعيد وأسماعيل وحلت درجة درجة
 محل الارستقراطية التركية والارستقراطية المملوكية
 ولكن قد يكون من الظلم لرفاعة الطهطاوى أن ننسب
 اتجاهه للاعتدال والمحافظة الى مجرد تغير وضعه الطبقي .
 فقد كان رفاعة الطهطاوى طيلة حياته ينظر الى محمد على
 نظرة بطل منقذ انتشل مصر من ظلمات الجهل والظلم
 المملوكى وأرسى فيها قواعد الدولة الحديثة . وفى «مناهج
 الالباب » فصول عديدة تتناول ما أجراه محمد على من
 اصلاحات بعد تطهير البلاد من المماليك وشقه عصا الطاعة
 على السلطان العثمانى . وقد شبه رفاعة الطهطاوى محمد
 على فى كل مناسبة بالاسكندر الاكبر فى فتوحاته وفى
 اصلاحاته ، بل هو يصفه بأنه « ثانى فحول أمراء مقدونيا
 محمد الاسم على الشأن » باعتبار ان الاسكندر الاكبر
 كان اول فحول أمراء مقدونيا . (« مناهج الالباب » ص
 ٢٠٦) وقد كان أرسطو مؤدب الاسكندر الاكبر ومفلسف
 نظامه ، فلا عجب أن تكون عبادة البطولة قد دفعت
 الطهطاوى الى تقمص شخصية المعلم الاول وجعلت منه الداعية
 الاكبر لتأليه الدولة على غرار ما فعل هيجل بنابوليون ،
 فتبنى نظرية « حق الدولة الالهى » وأحلها محل نظرية
 « حق الملوك الالهى » . ولكن ثقافة الطهطاوى اللاتينية
 وتربيته الاولى على ايدى ثوار الفكر الفرنسى البورجوازى
 كانا وقاء له من أن يتوه فى متاهات الفكر المثالى
 الميتافيزيقى الالمانى وجعله يلتمس تأليه الدولة فى تأليه
 « القانون » على غرار ما فعل أرسطو ثم مونتسكيو ، فلم
 يخرج الطهطاوى فى شىء مما كتب عن اطار الديموقراطية
 المعتدلة التى كان أشيع نظام يمثلها فى القرن التاسع
 عشر هو نظام « الملكية المقيدة » . ولا شك أننا لو حاولنا

إن نبحث في شخصية محمد علي وعصره عن سيادة القانون أو عن الديمقراطية المعتدلة لما وجدنا من هذه المعاني معنى واحدا ، رغم تعدد صفات البطولة التي يمكن أن نلمسها في شخصية محمد علي وفي شخصية عصره . ولكننا لا ينبغي لنا أن ننسى أن رفاعة الطهطاوى كتب « مناهج الالباب » في عصر اسماعيل ولعصر اسماعيل حين أخذت بدايات الفكرة الدستورية وسيادة القانون تتبلوران في مصر وتطرحان قضية الشرعية القانونية أساسا لنظام الحكم مكان فلسفة سيف المعز وذهبه التي بنى عليها نظام محمد علي . وإذا كان عصر اسماعيل قد خلا من معالم البطولة الرومانتيكية التي قام عليها عصر محمد علي ، فليس من شك أنه كان البداية الحقيقية في بلادنا للبحث المنظم عن شرعية الحكم وشرعية نظم الحكم ، أي البداية الحقيقية لكفاح الشعب المصرى من أجل الدستور

ولعل أهم ما يلاحظ على تطور الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى عند رفاعة الطهطاوى من مرحلة الشباب و « تخلص الأبريز » الى مرحلة الشيخوخة و « مناهج الالباب » أن الطهطاوى رغم اتجاهه الى الاعتدال بل وربما الى المحافظة في الفكر السياسى وفى نظرية الحكم فقد اتجه نحو الراديكالية في فكره الاجتماعى والاقتصادى ، بل أكاد أقول أنه اتجه نحو الاشتراكية المعتدلة . ولم يكن الطهطاوى نسيج وحده في هذا التحول من الإيمان بالاقتصاد الليبرالى القائم على نظرية حرية التجارة وحرية الصناعة وحرية العمل ، والمثل في فلسفة « دعه يعمل ، ودعه يمر » وما يسمى عادة بنظرية « الحد الأدنى من تدخل الدولة » في قطاعى الانتاج والخدمات ، الى الإيمان بتدخل الدولة لتنظيم العلاقات بين العمل ورأس

المال فان عددا كبيرا من مفكرى البورجوازية الثوار الذين
تبناوا الفلسفة الليبرالية المطلقة فى مطلع القرن التاسع
عشر قد عدلوا عنها بتقدم القرن بعد ما لمسوا بأنفسهم
الاثار الاجتماعية والاقتصادية الوخيمة المترتبة على عريضة
النظام الرأسمالى فى ظل الحرية المطلقة التى أقرها النظام
الليبرالى فى المجتمعات الأوروبية ، واتجهوا الى الوان
مختلفة من الاشتراكية بعضها مسرف للغاية (ماركس
وانجلز) وبعضها معتدل واضح الاعتدال (ستيوارت ميل
وبرودون) للحد من استغلال الانسان للانسان ودعوا
لتدخل الدولة لتنظيم العلاقة بين العمال ورؤوس
الاموال : بعضها دينى المنابع (سان سيمون وف.ب. فوريس
وتشارلز كنجزلى) وبعضها مثالى طوبوى (روبرت أوين
وفورييه والايكاريون) وبعضها مادية نابع من فلسفة
المنفعة التى وضع أساسها الفيلسوف بنثام وتلميذه
النقيب جيمس ميل .

وقد ظهر هذا التحول من الليبرالية الى الراديكالية
والى الاشتراكية المختلفة اول ما ظهر وأكثر ما ظهر بقيام
ذلك الجدل الخطير الذى هز الفكر السياسى والاجتماعى
والاقتصادى حول ما يسمى بنظرية القيمة . وقد تجمع
الفكر الاقتصادى الليبرالى الكلاسيكى حول لواء امامه
ريكاردو الذى نادى بأن رأس المال هو أهم عنصر من عناصر
« القيمة » فى الانتاج ، فتصدى فلاسفة الراديكالية
وفلاسفة الاشتراكيات المتعددة لنقض هذه النظرية والمناداة
بأن « العمل » هو أساس القيمة الاول ، وان لم يكن
الاساس الوحيد ، وقد ظلت هذه الحرب العقائدية مستعرة
حتى قبل أن يبلور كارل ماركس نظريته فى « رأس المال »
بأن « العمل أساس القيمة » بل وأساسها الوحيد .

ولقد كان رفاعة الطهطاوى يعيش أولا بأول مع آخر تطورات الفكر السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى أوروبا ويتابع عن كثب ما يكتبه فورييه وبرودون وعامة الراديكاليين والاشتراكيين المعتدلين فى موضوع « القيمة ». وقد انعكس كل هذا فى كتابه « مناهج الالباب » الذى تصدى فيه لمناقشة العلاقة بين العمل ورأس المال ونقل مشكلة « القيمة » الى ارض مصر محاولا تطبيقها على علاقة الفلاح بالمالك وعلى علاقة العامل بالراسمالية الجديدة التى أخذت تترعرع فى البلاد . قال الطهطاوى :

« ثم اختلف : هل منبع الغنى والثروة وأساس الخير والرزق هو الارض وانما الشغل مجرد آلة واسطة لقيمة له الا بتطبيقه على الفلاحة ، أو أن الشغل هو أساس الغنى والسعادة ومنبع الاموال المستفادة ، وانه هو الاصل الاولى للعملة والامة ، يعنى ان الناس يكتسبون سعادتهم باستخراج ما يحتاجون اليه لمنفعتهم من الارض أو لراحة المعيشة ، فالفضل للعمل ، وأما فضل الارض فهو (ثانوى) . » (« مناهج الالباب » ص ٨٤)

هكذا بسط الطهطاوى قضية القيمة بمنتهى الوضوح والتحديد . وبعد أن طرح قضية القيمة فى الانتاج بكل هذا الوضوح والتحديد ، أدلى برأيه فى عبارات قاطعة لا تقبل وضوحاً أو تحديداً ، وهذا الراى فى ايجاز هو أن القيمة فى الانتاج لها مصدران : العمل وهو يأتى فى المقام الاول ورأس المال وهو يأتى فى المقام الثانى :

« فميسرة الزارع ، أى صاحب الزرع واقتداره على البذر والاجرة ثروة له ، فهى منبع الايراد بعد الشغل . والشغل وهو العمل ، منبع الايراد قبل تحصيل البذر وأجرة الحارث . وهذا ينتج ان منبع السعادة الاولى هو

العمل والكد ومزاولة الخدمة ، ومع أن كد العمل مصدر السعادة الاصلى ، فهو ايضا يعين صاحب الميسرة على تكثير ميسرته بقوة العمل ومضاعفة الهمة حسب الطاقة ازيد مما تساعد خصوبة الارض عليه او زرعنا أرضا خصبة وميزنا ما يمكن أن ينسب من ايرادها للعمل وما ينسب للخصوبة منه ، وفرزنا كلا على حدته ، وجدنا محصول العمل أقوى من محصول الخصوبة

« ودليل ذلك أن الامة المتقدمة في ممارسة الاعمال والحركات الكدية ذات الكمالات العملية المستكملة للادوات الكاملة والالات الفاضلة والحركة الدائمة قد ارتفعت الى أعلى درجات السعادة والفنى بحركات أعمالها بخلاف غيرها من الامم ذات الاراضى الخصبة الواسعة الفاترة الحسرة . فان أهاليها لم يخرجوا من دائرة الفاقة والاحتياج . فاذا قابلت بين أغلب أقاليم أوروبا وأفريقية ظهر لك حقيقة ذلك

« فمن هذا يظهر ان أساس الفنى مبنى على كثرة الاشغال والاعمال ، فهى مصادر وموارد للاموال ومنابع لاسعد الاقبال » . (« منهاج الالباب » ص ٨٧ - ٨٨) .

وبعد ان يطرح رفاعة الطهطاوى مشكلة القيمة في عمومها ويقرر ان نصيب العمل في القيمة أكثر من نصيب رأس المال (المجسد فى الارض وفى الاجسور وفى تكاليف الانتاج ، نراه ينتقل الى وصف الحالة كما رآها فى مصر فى زمنه فيقول :

« ثم ان المقتطف لثمار هذه التحسينات الزراعية المجتنى لفوائد هذه الاصلاحات الفلاحية الناتجة فى الغالب عن العمل واستعمال القوى الالية والمحتسك لمحصولاتها الايرادية ، انما هو طائفة الملاك . فهم من دون

أهل الخدمة الزراعية متمتعون بأعظم مزية . فأرباب
الأراضي والمزارع هم المفتنمون لنتائجها العمومية
والمتحصلون على فوائدها ، حتى لا يكاد يكون لغيرهم شيء
من محصولها له وقع ، فلا يعطون للإهالي إلا بقدر الخدمة
والعمل وعلى حسب ما تسمح به نفوسهم في مقابلة
المشقة . يعنى أن الملاك في العادة يتمتعون بالمتحصل من
العمل . ولا تدفع فن نظير العمل الجسيم إلا المقدار اليسير
الذى لا يكافئ العمل ، كما أن ما يصل إلى العمال نظير
عملهم في المزارع أو إلى أصحاب الآلات في نظير اصطناعهم لها
هو شيء قليل بالنسبة للمقدار الجسيم العائد إلى الملاك .
فإن المالك يستوفى بعد تصفية حساب مصاريف الزراعة
وجميع كلفها ، يأخذ محصولها بتمامه بوصف إيراد
للأرض وعلف للمواشى واجرة للآلات ، ولا يعطى لأرباب
الأعمال والأشغال منها إلا قدرا يسيرا ، ولا ينظر
إلى كون بعض هؤلاء العمال هو الذى حسن الزراعة
بشفله واخترع لها طرائق منتجة واستكشف استكشافات
عظيمة بتنمية الزراعة وتكثير أشكالها ، فإن حق التملك
ووضع اليد على المزارع مسوغ للملاك ولواضعى الأيدي
أن يتصرفوا في عمليات أملاكهم التصرف التام وأن يعطوا
للعمال بقدر ما يظنون أنه من لياقتهم . ويعتقد المالكون
أنهم أرباب استحقاق عظيم بسبب التملك وأنهم أولى
بالسعادة والفنى مما يتحصل من عمليات الزراعة ، وأن
عداها من أهل المملكة لا يستحق من محصول الأرض
شيئا إلا في مقابلة خدمته ومنفعته الأمور بأجرائها في حق
أرضهم . فيترتب على هذا أن كل من يريد من الإهالي
أن يتعيش من الخدمة التى هى العمل ، يصير مضطرا
لأن يخدم بالمقدار الذى يتيسر له أخذه من الملاك بحسب

رضائهم ، ولو كان هذا القدر يسيرا جدا لا يساوى
العمل ، لا سيما اذا وجد بالجهة كثير من الشغالين فانهم
يتناقصون فى الاجر ويتنافسون فى ذلك لمصلحة صاحب
الارض مع أن الارض انما يتحسن محصولها بالعمل ،
فلا يمكن ان يكون ذلك التحسن والزيادة والخصب الا
بالعمليات الفلاحية الصادرة من هؤلاء الاجرية الذين
تناقصت اجرتهم . كما ان ارباب الاملاك يحتكرون جميع
الصنائع لان الصنائع كلها تسعى وتنهض فى الاشغال
والعمليات التى تستدعيها حاجة الزراعة كالحدادة والنجارة
وجميع صنائع اهل الحرف المتعلقة بأمور الفلاحة » .

(« مناهج الالباب » ص ٩٣ - ٩٤)

بعبارة أخرى فان رفاعة الطهطاوى يحتج احتجاجا
صارخا على قيام حالة الاستغلال البين من جانب الملاك
للفلاحين وعامة العمال الزراعيين ويرفض الاساس
الاقتصادى الكلاسيكى الذى يقوم عليه توزيع حاصل
الزراعة فى النظام الاقطاعى وفى النظام الرأسمالى وهو
اعتبار ان الملكية او رأس المال اساس القيمة فى الانتاج ،
ويطالب باعتبار العمل أساسا للقيمة وتوزيع غلة الارض
بناء على ذلك . وهو يحتج على حرية « التصرف التام »
التي يتركها المجتمع للملاك واصحاب رؤوس الاموال فى
املاكهم وفى عائد هذه الاملاك . وهو اخيرا يحتج على
الاعتماد التام على قانون العرض والطلب فى تحديد اجور
الفلاحين والعمال . باختصار هو ينقض الاركان الاساسية
التي يقوم عليها الاقتصاد الرأسمالى الليبرالى ويطالب
بتدخل الدولة لحماية العمال من الملاك أو اصحاب رؤوس
الاموال وذلك بتحديد حد ادنى للاجور باعتبار العمل
الاساس الاول للقيمة فى الانتاج ثم يليه رأس المال . ثم

ترتفع نبرة رفاة الطهطاوى فى التنديد باستغلال الملاك
للفلاحين الى درجة التحذير من القلق الاجتماعى الذى
قد يتبلور فى « ثورة الفلاحين »

« فحديث الزرع للزراع لا يدل على شيء من جواز
استحواذ المالك على المحصولات وعدم مكافأة العامل ، ولا
يستند فى ثمن الاجير الى أن المالك دفع رأس ماله فى
مصرف الزراعة والتزم الانفاق عليها ، فهو الاحق
بالاستحواذ على المحصولات الجسيمة ، وأنه الاولى بربح
أمواله العظيمة ، فهو الاصل فى التربيح ، وان عملية
الفلاح انما هى فرعية انتجها وحسنها رأس المال . فان
هذه التعليقات محض مغالطة .. فمواكسة المالك له فى

تقليل اجرتة محض اجحاف به ووصف استملاك الاراضى
والصرف على الزراعة من رأس مال المالك لا يقتضى كونه
يستوعب جل المحصولات ويجحف بالاجير نظرا الى
ازدحام أهل الفلاحة وتنقيصهم للأجر وسؤومهم على
بعضهم بالمزايدات التنقيصية وهذا لا يثمر محبة الاجير
للمالك (من يزرع الشوك لا يحصد به عنباً) ، فان هذا
فيه ايذاء بعضهم لبعض وهو ممنوع شرعا » (« مناهج
الالباب » ص ٩٥ - ٩٦)

لو استعرضنا تاريخ الفكر المصرى الحديث منذ الحملة
الفرنسية لوجدنا ان « مناهج الالباب » لرفاعة الطهطاوى
هو اول محاولة للدفع عن اصحاب الجلايب الزرقاء وعن
الطبقة العاملة المصرية بوجه عام . فالكتاب اذن كتاب
خطر من حيث انه عمق كفاح الفكر المصرى فى سبيل
الديمقراطية من مجرد البحث عن اشكال الحكم والعلاقات
السياسية بين الحاكـم والمحكوم الى البحث عن اركان
الديمقراطية الاقتصادية وعن اسس العدالة الاجتماعية

•• ولا شك أن راديكالية رفاة الطهطاوى فى أواخر حياته ، بتركيزها على ضرورة تغيير العلاقات الاقتصادية فى الريف المصرى وبتركيزها على ما كان يصيب الريف المصرى يومئذ من مكننة يبدو أنها كانت تجرى على نطاق واسع نجم عنه اختلال فى التوازن بين العرض والطلب فى سوق العمالة الزراعية ، إنما كانت من الناحية التاريخية ، لو جاز لنا أن نقيس تطور الفكر المصرى على تطور الفكر الأوروبى ، بمثابة فلسفة الطبيعة البورجوازية التقدمية الشائنة على الاقطاع وعلى كبار الملاك أكثر منها فلسفة بروليتارية بحتة فليست أحسب أن الطهطاوى كتب ما كتب لتقرؤه البروليتاريا المصرية ريفية كانت أو مدنية ، وإنما كتبه لإشاعة الوعى بين مشغى الطبقة الوسطى لتأليبهم على العلاقات شبه الاقطاعية التى كانت تسود الاقتصاد الريفى المصرى بغية دفع عجلة الثورة الصناعية بكافة علاقاتها المدنية الى الامام • فمن تجربة الفكر البورجوازى الشائنة فى أوروبا منذ الثورة الفرنسية نجد أن تركيز البورجوازية الشائنة على الظلم الاجتماعى اتخذ أول ما اتخذ هدفا له التشهير بالاستغلال الاقتصادى بين البشر فى مجال الزراعة قبل أن يتجه الى تطبيق هذه الافكار الراديكالية على الاستغلال الاقتصادى فى مجال الصناعة أو التجارة • وبالفعل أفضى تحرير الفلاحين فى الريف الى التوسع فى الاستثمار المدنى ، سواء بهجرة رؤوس الاموال من الريف الى المدينة • وقد كان عصر اسماعيل هو البعث الحقيقى لعصر محمد على بعد توقف الحياة فى مصر نحو عشرين سنة تحت حكم عباس الاول وسعيد ، مع فارق واحد ، وهو أن البورجوازية المصرية التى نشأت أيام محمد على إنما نشأت فى كنف الدولة ونظام ملكية الدولة لوسائل

الانتاج ، أما في عصر اسماعيل فقد كانت ازدهارة الطبقة الوسطى ازدهارة فردية بالمعنى الليبرالي المألوف في أوروبا .
إبان القرن التاسع عشر أي بمعنى انتعاش الاستثمار الخاص في الاقتصاد المدني ، الصناعي والتجاري على السواء

لقد عاصر الطهطاوي الشيخ أيضا إلى جانب ظهور الرأسمالية في مصر ، بدايات ظهور الارستقراطية المصرية التي أخذت تحل درجة درجة محل الارستقراطية التركية والارستقراطية المملوكية ، ولا سيما بفضل سعيد باشا « صديق الفلاح » الذي أثر أن يقطع للمصريين بدلا من الاتراك الاراضي الشاسعة ليخلق لنفسه وقاء قويا يظاهره أمام الباب العالي المتحالف مع الانجليز ، وقد كانت هذه السياسة الاستقلالية سمة من السمات الاساسية لحكم الخديو اسماعيل ولكن ظهور الاقطاع المصري رغم أنه كان خطوة تقدمية بالقياس إلى الاقطاع التركي المملوكي ، كان شأنه في ذلك شأن الاقطاع التركي المملوكي بحاجة إلى فكر بورجوازي ثائر يناوئه ويناجزه لان اقتصاد مصر المدني ، من صناعي وتجاري ، كان في صميمه اقتصادا أجنبيا بوجه عام وأوروبيا بصفة خاصة وقد كان وضع العراقيل أمام الارستقراطية المستنمية إلى الاستثمار الريفي الاستراتيجي التقليدي تركية كانت أو مملوكية أو مصرية عملا وطنيا تحرريا إلى جانب كونه عملا اجتماعيا تقدما ، لانه كان من الحوافز التي حفزت كبار الملاك في مصر إلى الاقدام على الاستثمار المدني أولا بالمشاركة مع رأس المال الاجنبي ، ثم بالحلول محل رأس المال الاجنبي . وقد كان هذا هو الدور التاريخي لرفاعة رافع الطهطاوي والليبرالية وللراديكالية المصرية التي بلغت أقصى مد لها في ثورة

١٩١٩ ، ثورة أضحباب الجلايب الزرقاء وقادتهم من أبناء
الاوليجاركية المصرية

من أجل هذا نجد أن افكار رفاعة الطهطاوى ، سواء فى
مرحلته الليبرالية الباكرة ، أو فى مرحلته الراديكالية
المتأخرة ، تتسم بكافة السمات التى لازمت الفكر
البورجوازى الثورى فى أعقاب كل ثورة صناعية وتجارية
فقد كان رفاعة الطهطاوى رسولا من رسل القومية المصرية
التي ظهر نبضها الاول فى « تخليص الابريز » ولكنها
ما لبثت بعد ثلاثين سنة أن ارتفعت نبرتها فى « مناهج
الالباب » حتى غدت كدق الطبول

كذلك دعا الطهطاوى الى التسامح الدينى والى الاخوة
فى الوطن بحرارة واصرار قل أن نجد لهما نظيرا قبل
ثورة ١٩١٩

كذلك حمل الطهطاوى فى « مناهج الالباب » حملة
شعواء على فلسفة الزهد والقناعة والاعراض عن الدنيا
باسم الدين ووصفها بأنها بطالة اختيارية وعدوها خطرا
اجتماعيا وبيلا ينبغى مقاومته ، ومجد الطهطاوى العمل
والادخار وطلب مال للغير واهتم اهتماما بالغا بابرار فكرة
رئيسية هي أن الادخار لا يتعارض مع روح الدين ومن
أقواله الماثورة فى هذا الصدد :

« وقوله صلى الله عليه وسلم : لا تحاسدوا أى لا يحسد
بعضكم بعضا أى لا يتمنى زوال نعمة غيره ، لان الحسد
حرام لقبحه عند المسلمين وغيرهم . ، وليس من الحسد
تمنى الانسان مثل ما للغير لنفسه ، فان هذا هو الغبطة
الممدوحة . » (« مناهج الالباب » ص ٩٦) .
رفاعة
الطهطاوى عبر فى هذا الكتاب العظيم ، كما عبر من قبل
فى « تخليص الابريز » عن خلاصة الفكر الثورى ، من

ارازموس الى برودون الذي ناجز به فلاسفة الطبقة المتوسطة
فلاسفة الارستقراطية ونسفوا به معاقل الاقطاع ومهدوا
لظهور المجتمع الجديد القائم على حقوق الانسان

فمن أهم المبادئ التي أحسنها رفاعة الطهطاوى عن
فلاسفة التنوير في أوروبا وعن فلاسفة الثورة الفرنسية
فكرة التسامح بوجه عام والتسامح الدينى بوجه خاص .
وهو فى « مناهج الالباب » لا يفتأ يحض المصريين على الأخذ
بهذه الفضيلة ، الحاكم منهم والمحكوم . أما الحاكم فهو
يوجه اليه الخطاب قائلا بعد الاستشهاد بنصائح فيسلون
لجورج الثانى ملك انجلترا :

« ومن هذا يعلم أن الملوك اذا تعصبوا لدينهم وتدخلوا
فى قضايا الاديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين
لهم فانهم يحملون رعاياهم على النفاق ويستعبدون من
يكرهونه على تبديل عقيدته وينزعون الحرية منه فلا
يوافق الباطن الظاهر فمحض تعصب الانسان لدينه لاضرار
غيره لا يعد الا مجرد حمية وأما التشبث بحماية الدين
لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب المرغوب ولذلك

كان الجهاد الصحيح لقمع العدو انما يتحقق اذا كان
المقصد منه اعلاء كلمة الله عز وجل واعزاز الدين ونصرة
المسلمين لا لحيازة الغنيمة واسترقاق العبيد واكتساب
اسم الشجاعة وتحصيل الصيت وطلب الدنيا ففاعل ذلك
تاجر أو طالب وليس بمجاهد » (« مناهج الالباب »
ص ٤٠٦)

وهذا عكس المبدأ السياسى القائل بأن « الناس على دين
ملوكهم » وهو يخاطب الجميع بقوله :

« فلا شك فى جواز مخالطة اهل الكتاب ومعاملتهم
ومعاشرتهم وانما المحذور الموالاة فى الدين .. »

« وبالجمله فرخصة تدين أهل الكتاب بدينهم مؤسسة على العهد المأخوذة عليهم عند الفتوح الاسلاميه وكل مسلم يحفظ العهد لأن العهد فى الحقيقة انما هو لله تعالى وفى العادة أن العهد يلتزمه من يعقده بالطوع والاختيار فبهذا يجب الوفاء به . . » (« مناهج الالباب » ص ٤٠٥)

وفى مكان آخر يقول ان الاخوة فى الانسانية تلزم « عباد الله » بالتسامح :

« ثم ان اخوة العبودية التى هى التساوى فى الانسانية عامة فى حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض التى هى حقوق العباد وهناك حقوق العبودية الخاصة التى هى الاخوة الاسلاميه وهى اكتساب ما يصير به المسلمون اخوانا على الاطلاق » (« مناهج الالباب » ص ٩٨)

ثم ينتقل الطهطاوى الى الاخوة فى الوطن التى تلزم جميع المواطنين بالتسامح :

« ولا مانع أن يعم فى مكارم الاخلاق فجميع ما يجب على المؤمن لآخيه المؤمن منها يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية فضلا عن الاخوة الدينية فيجب أدبا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن واعظامه وغناه وثروته لان العنى انما يتحصل من انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية وهى تكون بين أهل الوطن على السوية لانتفاعهم جميعا بمزية النخوة الوطنية فمتى ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل وكذب بعضهم على بعض والاحتقار ثبتت لهم المكارم والمآثر ودخلت فيما بينهم السعادة بكسب شعائرها ومآثرها فلذلك بين عليه الصلاة والسلام قوله المسلم أخو المسلم بقوله لا يظلمه أى لا يدخل عليه ضرراً فى نحو نفسه أو دينه أو عرضه أو

مناله لان ذلك قطيعة محرمة تنافي الاخوة

« قال الامام ابن حجر في شرحه على الاربعين النووية بل الظلم حرام حتى للذمي فالمسلم اولى انتهي وهذا يؤيد ما قلناه من ان اخوة الوطن لها حقوق لا سيما وانها يمكن ان تؤخذ من حقوق الجوار مما للجار على جاره خصوصا من يقول بان اهل الحلة الواحدة كلهم جيران .. »

« قال ابن حجر وتخصيص ذلك بالمسلم لمزيد حرمة لا اختصاص به من كل وجه لان الذمي يشاركه في حرمة ظلمه وخذلانه بدفع نحو عدوه عنه والكذب عليه واحتقاره الا من حيث مغايرة الدين ثم قال صلى الله عليه وسلم التقوى ههنا ويشير الى صدره ثلاث مرات « (« مناهج الالباب » ٩٩ - ١٠٠)

وهكذا ادخل رفاعة الطهطاوي نظرية جديدة على الفكر السياسي والاجتماعي المصري في القرن التاسع عشر وهي نظرية « الاخوة في الوطن » وقد كانت هذه الفكرة جزءا لا يتجزأ من فكرة القومية المصرية ومن فكرة القومية العربية ، التي حلت محل فكرة القومية الاسلامية ، تلك الفكرة التي كانت الامبراطورية التركية والمماليك يستغلونها لاجهاض كل انتفاضة استقلالية في العالم العربي

ومن اقوى المواضع التي بشر فيها رفاعة الطهطاوي بضرورة التسامح قوله ان كل اضطهاد ديني خروج على الدين ، وهو يجعل التسامح الديني آية التمدن من الناحية المعنوية يقابل في الاهمية انتعاش الثروة القومية الذي هو آية التمدن من الناحية المادية . وفي هذا يقول :

« ويفهم مما قلناه ان للتمدن اصلين (معنوي) وهو التمدن في الاخلاق والعوائد والآداب يعنى التمدن في

الدين والشرعية وبهذا القسم قوام المملكة المتمدنة التي تسمى باسم دينها وجنسها لتتميز عن غيرها فمن أراد أن يقطع عن ملة تدينها بدينها أو يعارضها في حفظ ملتها المخفورة الذمة شرعا فهو في الحقيقة معترض على مولاه فيما قضاه لها وأولاه حيث قضت حكمته الالهية لها بالاتصاف بهذا الدين فمن ذا الذي يجترى أن يعانده ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة وحسبنا في هذا المعنى قول الكرار أما وقد اتسع نطاق الاسلام فكل امرئ وما يختار فهذا كانت رخصة التمسك بالاديان المختلفة جارية عند كافة الملل ولو خالف دين المملكة المقيمة بها بشرط أن لا يعود منها على نظام المملكة أدنى خلل كما هو مقرر في حقوق الدول والملل . .

« (والقسم الثاني) تمدن مادي وهو التقدم في المنافع العمومية كالزراعة والتجارة والصناعة ويختلف قوة وضعفا باختلاف البلاد ومداره على ممارسة العمل وصناعة اليد وهو لازم لتقدم العمران ومع لزومه فان أرباب الاخلاق والآداب يخشون صولة تقدم أهل الفنون والصنائع ويخافون ارتفاع مراتبهم بقوة مكاسبهم في المنافع وأهل الفلسفة والعلوم الحكيمة النفسية يعتقدون أن الصنائع من المهن والامور الخسيسة وأرباب الاقتصاد في الاموال والادارة يبالغون في توسيع دائرة المنافع ووسائل العمارة ويتغالون بتكثيرها في دوائرهم لجباية فوائدهم منها وتيسيرها ويباشرون جمع متفرقاتها ونظم منشورها ويبحثون عن نشيد كل شاردة وتقييد كل أبدة لأن مصلحتهم تقتضيها وحاكم أغراضهم يرتضيها . » (مناهج الالباب ، ص ٩ - ١٠)

والدعوة الى التسامح الديني في رفاعة الطهطاوي ليست

جديدة فيه فقد رأينا كيف أن باريس بهرته في ١٨٣٠ بما رآه فيها من حرية العقيدة وحرية الشعار الدينية ، فذهت يصفها بإعجاب في « تخليص الأبريز »

ولكن الجديد في هذا الكلام عن المدنية ، والخطر فيه ، هو أننا لأول مرة نواجه في العربية مشكلة الثقافتين التي تؤرق المجتمعات الغربية منذ الانقلاب الصناعي حتى اليوم . ورفاعة الطهطاوى لا يعرضها على وجهها المبتذل الذى تعرض به الآن وبعد قرن كامل من التقدم ، على أنها مشكلة التعارض بين الآداب والعلوم أو بين الانسانيات والدراسات العلمية ، ولكن يعرضها على وجهها الحقيقى الذى تعرفه كل بلاد العالم المتقدم وهو مشكلة التعارض بين المعرفة الكلية والمعرفة الجزئية أو بين الآداب والعلوم من ناحية والتكنولوجيا والفنون التطبيقية من ناحية أخرى . وهو يذكرنا ضمنا بموقف فلاسفة اليونان المتعاليين من العمل اليدوى ومن الأعمال المنفعية عامة ، وما شاكله فى الفلسفات المتعاقبة ، ولكنه أيضا يذكرنا ضمنا بقول ادموند برك في كتابه « خواطر عن الثورة الفرنسية » . « أسفاه ! لقد مضى عصر الفروسية وأقبل عصر الاقتصاديين والحاسيين ! » بل أن رفاعة الطهطاوى ينبه الى تخوف أهل الفكر والمثقفين عامة من سيطرة الرأسمالين أو من يسميهم « أرباب الاقتصاد من الاموال والادارة » على مقاليد المجتمع بقوة المال الناشئ عن توسعهم فى النشاط الاقتصادى

فما موقف رفاعة الطهطاوى من هذا الصراع الحضارى الكبير الذى شطر فلاسفة العالم الحديث الى شطرين لا يزالان يتعاديان الى اليوم ؟

ان الحل الذى قدمه الطهطاوى لهذه المشكلة لا يدل على

نزاهته العقلية فحسب : ولكن يدل على أنه وجد الحسـل
التقدمي الوحيد لهذه المشكلة . فهو يقول :

« والفضيلة الثانية تؤخذ من قوله صلى الله عليه وسلم :
أو علم ينتفع به أي علم علمه الانسان لغيره فصار نافعا
والعلم النافع مرادف للحكمة المفسرة به فهو ما يوصل الى
الصفات العلية والمناقب السنية ويثمر الثمرات الدنيوية
والاخروية ويدعو الى المكومة وينهى عن القبيح وهو المراد
بقوله تعالى : ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا حيث
فسر العلماء الحكمة بتفاسير كثيرة ترجع الى العلم النافع
والافعال الحسنة الصائبة فالعلم بهذا المعنى يشمل العلوم
النظرية والعملية يعنى معرفة الحقائق والاقدام عليهما
بالعلم فجميع العلوم النافعة عقلية ونقلية نظرية وعملية
داخلة بهذا المعنى تحت قوله صلى الله عليه وسلم أو علم
ينتفع به . » (« مناهج الالباب » ص ٤٩)

وهذا هو الموقف التقدمي الحقيقي لمفكر وقف كما وقف
غيره من المفكرين على أعقاب الثورة الصناعية ، فمنهم من
خاف من الآلة وظنها شيطانا خبيثا يريد اخرج على الناس
من قاع الجحيم ليفسد على البشر دينهم وأمنهم واستقرارهم
الاجتماعي وليزعزع فيهم قيم الاخلاق ويحطم ما بنته الاجيال
المتعاقبة من حواجز طبقية ، وهؤلاء هم مفكرو الرجعية
المتشبهون عن وعى او غير وعى بالاستقرار الارستقراطي
الجزعون أمام زحف الطبقات البورجوازية والطبقات
البروليتارية الجديدة لتستولى على مكانها فى المجتمع وقد
كان كثير من رجال الدين فى مقسدمتهم ، فقارموا
ما استطاعوا كل أنواع العلوم العقلية والعلوم التجريبية ،
كما كان كثير من الفلاسفة المحافظين فى طليعتهم ، ينصبون
كألبوم على خرائب الحضارة الارستقراطية باسم ضياع

التراث الانساني وامتهان القيم الفكرية . أما في الطرف الآخر فقد كان هناك مفكرو البسورجوازية المبتسدة من اصحاب نظرية «التقدم» والتفاؤل البرخيص ، الذين رأوا في الآلة مفتاحا سحريا لباب الجنة الموعودة ، وآمنوا ، وقد بهرتهم الثورة الصناعية والتقدم التكنولوجي العظيم في القرن التاسع عشر ، ان الانسانية تتقدم بقانون جبري تقدا مطردا ماديا وعقليا لا رجعة فيه بفضل تقدم العلوم والمخترعات ، بل بدأوا يحلمون بمدن فاضلة على الارض عمادها سيطرة الانسان على قوى الطبيعة وبدأوا يحلمون بظهور السوبرمان

وقد وقف رفاة الطهطاوى بين هذين المعسكرين ، معسكر الرجعية الارستقراطية وخدمها الفكرين الذي يتمسح في الماضي وتراثه ويندب انهيار الفنون والآداب ويندد بالآلة التي مكنت حياة الانسان وجعلت من الانسان مجرد آلة جديدة بلا عقل ولا حكمة ولا ميزان للقيم ، ومعسكر التقدمية البورجوازية التي احتقرت الماضي وتراثه من الفيبات والفنون والآداب والفلسفة والحكمة والعلم النظري ونادت بأن العلم العملي هو الدين الجديد الذي لا مكان فيه للفيبات

وقف الطهطاوى بين هذين المعسكرين ورفض كليهما ، رفض أن يجرىء وحدة الانسان الى روح ومادة ، رفض أن يسلم ببناء المجتمع والحياة الانسانية على أساس روحاني بحت ، ورفض أن يسلم ببناء المجتمع والحياة الانسانية على أساس مادي بحت . كذلك رفض أن يفتت وحدة المعرفة الى كلى وجزئى ونظري وعملى كما رفض أن يفتت وحدة المعرفة الى معرفة انسانية ومعرفة طبيعية . رفض أن يفصل الانسان عن الطبيعة ورفض

أن يفصل الطبيعة عن الانسان . فبنى دعوته على أن كل علم وكل فن وكل فكر وكل نشاط بشري لا غناء عنه في بناء الانسان ، لا فرق في ذلك بين العقلى والنقلى وبين الفكرى والمادى . وبين النظرى والعملى وبين الجميل والنافع ، كلها وجوه من المعرفة تحقق التكامل الانسانى والسعادة الانسانية

فرفاعة الطهطاوى اذن كان نموذجا راقيا للمفكر البورجوازى الذى وقف فى عناد فى وجه أعداء التقدم العلمى والمادى دون أن يستسلم للأسطورة البورجوازية التى شاعت فى أيامه بأن العلم والمادة هما كل مقومات الحياة . فهو القائل لأبناء جيله : « واعلم أن كل العلوم شريفة ولكل علم منها فضيلة والاحاطة بجميعها امر محال » (« مناهج » ص ٥٠) . وقد أعلن هذا الرأى فى زمن كانت فيه وجهة النظر الرسمية بين اضرايه من علماء الازهر تحتقر العلوم الوضعية والعلوم الزمنية عامة وتنظر فى تخوف الى تسلل التاريخ والجغرافيا والفيزياء والكيمياء وما اليها الى صحن الازهر . ومع أن الطهطاوى فى ترتيبه للعلوم من حيث الأهمية وضع علوم الدين والاداب فى رأسها الا أنه فى الوقت نفسه حمل حملة عنيفة على عزل أى فرع من فروع المعرفة عن الحياة وعن المجتمع ، أو كما نقول اليوم ، حمل حملة عنيفة على « العلم للعلم » و « الفن للفن » و « الدين للدين » بل و « الاخلاق للأخلاق » ، وأى طلب للمعرفة لذاتها ، فعنده أن المعرفة لا قيمة لها الا اذا كانت فى سبيل الحياة وفى سبيل المجتمع ، وهذا هو الجديد فى الطهطاوى منذ « تخليص الأبريز » فهو قد تطور من الليبرالية المطلقة الى مذهب المنفعة الذى استوعبه عن فلاسفة

« المنفعة » من ينشأ الى جون ستيوارت مل . وهو
يبنى رأيه على أن الوجود المذني خاصة ملازمة للانسان
فيقول :

« وبيان ذلك أن الانسان من بين جميع الحيوان
لا يكتفى بنفسه في تكميل ذاته ولا بد له من معاونة قوم
كثيري العدد حتى تتم حياته طيبة ويجري أمره على
السداد ولهذا قال الحكماء ان الانسان مدني بالطبع أي
هو محتاج الى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة
الانسانية فكل انسان بالطبع وبالضرورة يحتاج الى غيره
فهو لذلك مضطر الى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة
الجميلة ويحبهم المحبة الصادقة لانهم يكملون ذاته
ويتممون إنسانيته وهو يفعل ايضاً بهم مثل ذلك فاذا
كان ذلك كذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر العاقل
العارف بنفسه التفرد والتخلي وتعاطي ما يرى الفضيلة
في غيره فاذن القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك
مخالطة الناس وتفردوا عنهم اما بملازمة المفارقات في
الجبال وأما ببناء الصوامع في المفاوز وأما بالسياحة في
البلدان للدروشة لا يحصل لهم شيء من الفضائل
الانسانية المدنية المعهودة التي عددناها وذلك أن من
يخالط الناس ويساكنهم في المدن لا تظهر فيه هذه
الفضائل من العفة والنجدة والسخاء والعدالة بل تصير
قواهم وملكاتهم التي ركبت فيهم بالنسبة للخيرات المدنية
والمنافع العمومية عاطلة لأنها لا تتوجه الى خير ولا الى شر
بالنسبة للعموم فاذا تعطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة
بها صاروا بالنسبة لقصور صفاتهم عليهم وعدم عيودها
بالمنفعة على غيرهم بمنزلة الجمادات أو الموتى من الناس
ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء . »
(« مناهج الالباب » ، ص ٢٥ - ٢٦)

وانك لتحس وانت تقرا هذا الكلام انك تقرا صفحات من كتاب أرزاموس الشهير « دليل الجندي المسيحي » ، فهذه الثورة الفكرية على نظرية الزهد والنسك وكافة وجوه الرهبانية أو ما يسمى في اللغات الأوروبية Monasticism أى حياة الدير ، لم تكن ثورة القرن التاسع عشر بالذات ولا ثورة البورجوازية الصناعية بالذات ، بل كانت معركة رهيبة دارت رحاها فى الانتقال من حضارة الاقطاع السائدة فى العصور الوسطى الى حضارة البورجوازية الناشئة فى عصر الرئيساتس ، فزخرت الاداب الاوربية منذ القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر بالسخرية من الرهبان والرهبانية وبتسفيه علاقة الدين بالرهبانية ، وكانت الحجة الرئيسية فى هذه الحملة المنظمة هى انه لا خير فى دين أو علم أو فن أو أدب أو فضيلة أو أى شىء إلا ينفع الناس ، ولم يكن الثوار على مذهب الزهد من البروتستانت أو أعداء الكثلكة وحدهم ، فقد شارك فى هذه الحملة أئمة فلاسفة الكاثوليكية وفى مقدمتهم الفيلسوف أرزاموس والفيلسوف توماس مور فتقدموا الحركة الانسانية ، حركة الهومانزم معلنين أن الدين لا يتعارض مع الدنيا كما كان يزعم النساك طوال العصور الوسطى بل على العكس من ذلك فهو دليل الانسان لكسب الدنيا والاخرة . هذه الثورة الفكرية التى اشتعلت فى أوروبا بين ١٣٠٠ و ١٦٠٠ ، بين تشوسر ورابلية ، واستقرت تعاليمها فى مطلع عصر النهضة الاوربية ، فكانت من أهم العوامل التى اكتسحت العوائق القائمة أمام التقدم المادى الذى كانت تنادى به البورجوازية ، كانت لا تزال بحاجة الى بشير يبشر بها فى مصر فى القرن التاسع عشر . وقد كان الشيخ حسن

العطار : استاذ رفاعة الطهطاوى ، أول من بشر بها فى
الازهر متأثرا بأفكار الفرنسيين ثم حمل الرسالة عنه
تلميذه العظيم

والطهطاوى حين يهاجم نظرية الدين للدين انهما يقرنها
بالكسل وقعود الهمة وايشار التسول على العمل ، لا
بخلوص حقيقى لذات الدين ، وهو يهاجم الكسل على
انه اكبر معطل للانتاج واكبر معوق لنمو الثروة القومية،
فيذكرنا بأن بونايرت وجه اهتماما خاصا لمكافحة هذه
البطالة الاختيارية :

« ولهذا لما تغلبت الفرنسية — اوية على الديار المصرية
لمحوا أن بها كثيرا من الكسالى القادرين على الاشتغال
الذين يؤثرون السؤال على الاعمال ويلجئون في الطلب
فحقن حاكمهم من ذلك ونشر قانونا مشتملا على خمسة
بنود :

« البند الاول : جميع الناس الذين يسألون في الطريق ويطلبون الحسنة منهم يصير القبض عليهم وحضورهم امام ضابط مصر ثم يتوجهون الى سجن القلعة ما لم يكونوا من اصحاب العاهات كالعميان والعرجان والمجانين عن الاشغال

« البند الثانى : كل ملة من الاسلام والنصارى من أروام وقبط وشوام ومن اليهود أيضا تعمل من الآن فصاعداً حانوتا لقبول كافة العميان والعرجان والشحاذين العاجزين عن الشغل يكون معداً لهم

« البند الثالث : كل رئيس ملة يلزم بلوازم حانوته وكافة مصاريف الحانوت من نفقة الاكل والشرب وخلافه تقرر على أهائى الملة المذكورة

« البند الرابع : فى مدة تدبير الحوانيت وترتيبها يأمر

كل كبير ملة بجمع كافة فقراء ملته ويرضيهم ويعطيهم
لوازم الاكل والشرب والسكنى الى حد انتهاء تدبير
الحوانيت المذكورة واستكمالها

« البند الخامس : يجب على كبير كل ملة أن يتبصر في
أمر تدبير الحانوت ملته ويأخذ الأمر اللازم لذلك من
شيخ البلد ويسعى في اتمامه . » (« مناهج الالباب » ص
٤٨)

والحانوت المشار اليه في قانون منع التسول الذي
أصدره بوزابرت هذا هو ما تسميه اليوم ملجأ العجزة .
وهذه ليست أول مرة يتصدى فيها رفاعة الطهطاوى
لامثال هذه الاصلاحات الاجتماعية ، ففي « تخليص
الابريز » أكثر من فصل عما رآه الطهطاوى في فرنسا من
مؤسسات خيرية لايواء العجزة بجميع أنواعهم . ولكن
الطهطاوى بسوق هذا القانون لاظهار الخطر الاجتماعى
الناجم عن البطالة الاختيارية أيا كان نوعها . وهو يعد
العمل كما يعد العلم شرفا وضرورة اجتماعية وعاملا
اقتصاديا لازما لزيادة الانتاج والثروة القومية

وجزاء لا يتجزأ من فلسفة الزهد التى قاومها رفاعة
الطهطاوى النظر الى الدنيا على انها مجرد معبر الى
الآخرة ، وبالتالي النظر الى المال على أنه رمز للدار
الفانية وإلى جمعه والتمتع به على أنه اقبال على
الدنيويات يتعارض مع غاية الدين الأولى . وقد كانت
هذه الفلسفة الروحانية من أكبر المعوقات لنمو الاقتصاد
البورجوازي في مصر كما كانت من قبل من أكبر المعوقات
لنمو الاقتصاد البورجوازي في أوروبا . ومن هنا نجد اهتمام
رفاعة الطهطاوى بإبراز معنى هام وهو أن الاقبال على المال
والدنيا لا يتعارض مع الدين بل على العكس من ذلك
يقوى دعائمه لانه يقوى دعائم المجتمع كما ينمى شخصية

الفرد ويوطد فيه الاحساس بالكرامة والاستقلال . وهو يخاطب اصحاب فلسفة الزهد باللغة الوحيدة التي يفهمونها فيقول :

« قال مجاهد : الخير في القرآن كله المال ، فقوله تعالى : وانه لحب الخير لشديد ، يعنى المال ، واحببت حب الخير عن ذكر ربى يعنى المال ، وقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتهم فيهم خيرا ، يعنى مالا ، وقال تعالى عن شعيب انى اراكم بخير ، اى بمال وغنى ، وانما سمي الله المال في القرآن خيرا اذا كان في الخير مصروفا لان ما ادى الى الخير فهو في نفسه خير » : (« مناهج الالباب » ص ٢٧)

ويضيف الطهطاوى الى ذلك ان كل ما ورد في نصوص الدين عن ذم المال قصد به الاكتناز او الادخار في غير طائل ، فالمال اذن لا دنس فيه كما يزعم الزهاد والنساك ورجال الدين الذين ينشرون القناعة ومعها قعود الهمة بين الناس ليتمكنوا للسادة من الاستمرار في استغلال المواطنين وهذه الحجج التى يسوقها الطهطاوى دفاعا عن المال وعن الدنيا تذكرنا بكافة ما قاله ارازموس في « دليل الجندي المسيحى » فى اعتاب الرئيسانس واصبح من بعده جزءا لا يتجزأ من الفكر البورجوازي الغربى . فارازموس قبل الطهطاوى استخدم الحجج الدينية ليثبت للعالم المسيحى ان الدنيا لا تتعارض مع الدين ، وان المال لا دنس فيه بشرط ان ينفق فى وجوه « البر » و « العلم » و « تربية البنين » كما يقول الطهطاوى

ومن اراد ان يتتبع معارك هذه الحرب الضارية التى نشبت بين مفكرى الكنيسة وكهنوتها المظاهرين للاستقرار الاقطاعى فى العصور الوسطى الاوروبية وبين مفكرى البورجوازية الثامية حول موقف الدين من المال ومن

الاستثمار ، فليقرأ كتاب الاستاذ تونى « الدين ونشأة
الراسمالية » ، ففيه يرى الصراع سافرا بين القوى
المحافظة التى كانت تخشى أن يؤدى نمو الطبقات
البورجوازية الى زلزلة النظام الاقطاعى فحاربت مبدأ
الادخار ومبدأ الاستثمار بل وحاربت « المادة » عامة ،
وبين القوى الراسمالية التى كانت يومئذ قوة تقدمية
تدافع عن حق الانسان فى الحياة والتقدم

من كل ما تقدم يتبين أن رفاعة الطهطاوى كان اماما
من أئمة الفكر البورجوازي المستنير فى القرن التاسع
عشر ، ولا سيما حيث يهاجم نظريات « الكفاف » التى
تحول دون تراكم رأس المال اللازم لعمليات الاستثمار
ولكن المتأمل لبقية أركان فلسفته الاقتصادية والاجتماعية
لا يسعه الا أن يشكك فيه فى أن رفاعة الطهطاوى كان على
صلة بالتيارات الفكرية الشائنة على الليبرالية البورجوازية
المطلقة ، وأنه كان مطلعا على مختلف المذاهب الاشتراكية
المشائية التى كان يعج بها القرن التاسع عشر (١)

(١) النصان المستعملان هما :

(أ) « كتاب تخلص الأبريز » لى تلخيص باريز أو الديوان النفيس
بأيوان باريس رحلة العالم العلامة المشاركة التحرير الفهامة المرحوم
رفاعة بك يدوى رافع الطهطاوى رحمه الله أمين أمين طبع على ذمة
مصطفى فهمى الكتيب بجوار الأزهر سنة ١٣٢٣ هـ و ١٩٠٥ م دار
التقدم بشارع محمد على بمصر « (٢٦٣ صفحة من القطع المتوسط) »

(ب) « كتاب مناهج الاسباب المصرية فى مباحج الاداب العصرية »
تأليف أوحد زمانه ونادرة عصره وأوانه المجد فى نفع وطنه بنشر
المنافع المرحوم الأمير المعظم رفاعة بك رافع ناظر قلم ترجمة وأعضاء
مجلس القومسيون طبعة ثانية عن تصحيحها طبقا للنسخة المطبوعة
بدار الطباعة الاميرية الكبرى حقوق الطبع محفوظة لحفيد المؤلف السيد
محمد رفاعة مطبعة الرغائب بشارع المنجلة بالقرب من الحجازوى بمصر
١٣٣٠ - ١٩١٢ « (٥٠ صفحة من القطع الكبير) »

الباب الثالث

أحمد فنارس الشدياق

١ - أحمد فارس الشدياق

كأنت حياة أحمد فارس الشدياق (١٨٠٥ - ١٨٨٧) حياة عاصفة : وكان مصدر القلق فيها شخصية الشدياق نفسه ، فقد كان رجلاً فياض الحيوية ، كثير التنقل ، لاذع السخرية الى حد المرارة ، كثير الصدام بالناس ، ولكن قلقه الفردي ، لم يخالطه قلق سياسي أو اجتماعي ملحوظ. يمكن أن تخرج منه فلسفة سياسية أو اجتماعية متماسكة ، ولذا فقد تركزت قدرته في مراجعة القيم الاخلاقية والدينية الشائعة في عصره كما تركزت في هجائه لكل سلوك شخصي أو اجتماعي شاذ أو حكم عليه الشدياق بالشذوذ ، وكان أول هدف لهجائه الرهبان والمنافقين من رجال الدين ، ولا سيما المسيحيين منهم ، ولكن سخريته المريرة تجاوزت الرهبنة والنفاق الديني وامتدت الى غير ذلك من وجوه الحياة في مختلف البلاد

وقد ولد الشدياق بقرية عشقوت ببلبنان (١) لوالدين من فقراء الموارنة ، وانتقلت به أسرته الى قرية الحدث بالقرب من بيروت في ١٨٠٩ وكانت علة فقر أبيه كما شرحها هو اسراف أبيه في الجود من ناحية واشتراكه

(١) الدكتور محمد أحمد خلف الله : « أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية » ، مطبوعات معهد الدراسات العربية العالية ، ١٩٥٥

في فتنة فاشلة لخلع احمد امراء السدروز من ناحية
اخرى ، مما جر عليه النكبات ، ففر الى دمشق
حيث مات ، تاركا فارس الشدياق في ضنك شديد
وقد توقف تعليم فارس الشدياق السمي عند
المرحلة الاولى ، واشتغل « بالنساخته » في حياة ابيه اولا
عن هواية ، ثم من باب الاحتراف بعد وفاته . ولكن
الشدياق لم يلبث ان ضاق بهذه الحرفة لقلة ما كانت تدر
عليه فانصرف عنها الى التجارة ، فكان يجول بالاقمشة
على حمار ، ثم ما لبث ان ضاق بالتجارة فعاد الى
النساخته ، ثم ضجر منها واشتغل بتدريس التلاميذ في
بيوتهم ، ولكنه فشل فيها ، فعاد الى النساخته مرة اخرى .
ثم نزع الى مصر فرارا من الضنك والظلم بعد ان فسد
ما بينه وبين قومه من علاقات . فقد كان له أخ يدعى اسعد
تجول من ملة الموارنة الى المذهب الانجيلي فوجد في بلاده
عنتا شديدا انتهى بزجه في السجن حيث مات ، فلجأ
فارس الشدياق بالتنديد بهم وأعلن عليهم الحرب عوانا
فطاردوه ، فاحتفى بالارسالية الامريكية في بيروت ، فأجاره
المبشرون الامريكيون وأوفدوه الى مصر ليعلم في مدارسهم
بها ، وهكذا هبط فارس الشدياق القاهرة في عهد محمد
على

وفي مصر انتظمت امور الشدياق على نحو ما بما باشر
من أعمال ، فقد ترك « خرج » البائع الجوال ، واشتغل
كاتباً شاعراً في حاشية أحد السراة ، واشتغل بالصحافة
فشارك في تحرير « الوقائع المصرية » التي كان يشرف عليها
رفاعة الطهطاوي ، ويرى الدكتور ابراهيم عبده في « اعلام
الصحافة العربية » ان الطهطاوي هو الذي اجتذبه الى
هذا الميدان ، وان الشدياق تتلمذ على الطهطاوي ، وفي

« أعيان البيان » للسندوبي أنه تتلمذ أيضا على الشيخ محمد شهاب الدين أيام تعاونه في تحرير « الوقائع المصرية » . كذلك علم الشدياق اللغة العربية للتلاميذ وللأجانب في بيوتهم وفي مصر تزوج الشدياق من أسرة سورية تقيم بمصر تعرف بأسرة الصولي على ما روى جورجى زيدان في « مشاهير الشرق » وأنجب فائزا وسليما ، أما فائز فقد مات أثناء إقامة الشدياق في لندن واستقر سليم في إنجلترا

وفي ١٨٣٤ سافر الشدياق الى مالطة تحت رعاية المبشرين الأمريكان ، وكان مرتبه منهم في مالطة يتجاوز مرتبه منهم أثناء إقامته في مصر . وفي مالطة أقام مع زوجته أربع عشرة سنة ، يبدو أنه لم يكن فيها سعيدا . وفي مالطة كان عمله الرئيسى ما يسميه « تعبير الاحلام »

أى تفسير الاحلام ويقصد بذلك تفسير الدين المسيحى وما ورد في الكتاب المقدس من قصص الانبياء ومن رؤى المرسلين . ويبدو أنه كان يخالف المبشرين في تفسيراتهم بها دعا أحدهم أن يصارحه قائلا : « اذا كان تعبير الاحلام غامضا مبهما كالأحلام ، فلا موجب لاستخدام معبرين ، وتكليف الناس قراءة ما لا يفهم » ، وهنا يسخر منه الشدياق مذكرا آياه أن بلادنا هى « معدن الاحلام ومنبت التعبير » ، ولولا الشرق لما كان للفرب من أمر دينهم شيء . كذلك درس الشدياق اللغة العربية في

« مدرسة جامعة يعلم فيها الفنون واللغات » وكان يصحح أيضا تجارب الطبع ، ويؤلف ويصنف ، وإذا صدقنا جورجى زيدان ، لا يكاد يوجد كتاب مطبوع في مطبعة مالطة الا كان هو مؤلفه أو مترجمه أو مصححه . وأهم من كل هذا أن الشدياق وهو في مالطة بدأ في ترجمة

الكتاب المقدس من الانجليزية الى العربية . وهنا تدخل
أحد المطارنة من الشام هو اثناسيوس الحلبي التتونجي ،
صاحب كتاب « الحكاكة في الركاكة » وأوعز الى اللجنة
الانجليزية القائمة بهذا المشروع أن تصدى الشدياق لهذا
العمل مفسد للدين ، ففوضوا الى المطران هذا العمل بدلا
من الشدياق ، فلما علم الشدياق بما كان أعلن عليه حربا
عوانا وشكك في علمه حتى نحتة اللجنة عن القيام بالترجمة .
واستدعى الشدياق الى انجلترا لاتمام ما كان قد بدأه

وفي انجلترا أقام الشدياق في قرية صغيرة اقامة الكادح،
أو اقامة الراهب أو المنفى ، يترجم « الكتاب المقدس » ويراجع
وراءه رجل يسمى الدكتور لى ، فلما ضاق بهذه القرية
المعزولة عن الحياة حيث لا بهجة ولا لهو ، انتقل الى
كامبريدج ومشارفها ، ولكنه لم يلبث أن ضاق بها أيضا .
ويبدو من كلامه في « الساق على الساق » أنه كره
كامبريدج لمشاحنات نسائية كانت تقوم بينه وبين طلاب
الجامعة ، وهو يستعمل الاصطلاح الانجليزى في وصف
البنات الوافدات على مدينة الجامعة لارضاء طلابها من
أبناء اللوردات . فيقول : « فلماذا كانت مشايخنا الطلبة
ينظرون من زاوية عدد أهل البلد نظر الهرة التى يؤخذ
منها جراؤها . فمن ثم ترحل الفارياق عن هؤلاء
السنانير وهراتهم » فانتقل الشدياق الى لندن وأقام فيها
شهرًا ، ثم لحق بزوجه في مالطة ، وكانت الهيئة التبشيرية
التي يعمل لحسابها قد اشترطت ألا تصحبه أثناء اقامته في

(١) الطبعة التي استخدمها هي : « الساق على الساق في ما هو
الفارياق » أو « شهور واموام في عجم العرب والاعجام تأليف أحمد
فارس الشدياق صاحب الجوائب الجزء الاول والجزء الثانى منى
بطبعه مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية بأول شارع محمد على
بمصر القاهرة مطبعة الفنون الوطنية بشارع كوبرى قصر النيل ٤٢ »

انجلترا لترجمة « الكتاب المقدس » وفي مالطة عاد الشدياق على مضض الى تدريس اللغة العربية في جامعة الجزيرة ثم عاد الى انجلترا لاستئناف الترجمة بعد أن اشترط على الهيئة التبشيرية أن يصطحب معه زوجته وحصل من الهيئة على إذن بذلك

وفي أثناء هذه الإقامة الأخيرة بمالطة زار الشدياق تونس للمرة الثانية قبل عودته الى انجلترا ، وصحبته في تلك الزيارة زوجته . أما الزيارة الاولى فقد كانت أثناء عطلة من عطلات الصيف أيام اشتغاله في مالطة . ونظم في أحمد باشا والي تونس بعد عودته الى مالطة قصيدة يمدحه فيها فجاءه العطاء ، وفي المرة الثانية أنشأ أيضاً قصيدة مماثلة وبعث بها الى الوالي فجاءته دعوة الوالي لزيارة بلاده ، وهناك كافاه على شعره خير مكافأة

وفي انجلترا عاد الشدياق الى قريته الاولى ولكنسه لم يلبث أن ضاق بها وضافت بها زوجته . وفيها فقد ولده فائزا الذي مات كما يقول لعدم وجود الأطباء الكفاء في بلدة الفلاحين ، فطالب بالانتقال الى كامبريدج فأقرته اللجنة على ذلك . وفي كامبريدج أتم ترجمة التوراة ، ثم زار اكسفورد راجيا أن يجد فيها عملا فلم يوفق الى شيء لان الانجليز في جامعاتهم كما ذكر في « الساق على الساق » يقدمون ابن البلاد مهما كان جاهلا على الاجنبي مهما كان عالما في تدريس اللغات . فلم يبق أمام الشدياق الا أن يعود بزوجه الى مالطة ، وكانا راغبين عن ذلك ، فقرر تقديم استقالته الى سكرتير حاكم الجزيرة

وجاءه الفرج ، فقد وافقت جمعية ترجمة التوراة أن يقوم الشدياق بتصحيح تجارب الطبع ، ووافقت على اشتراطه أن يقيم في باريس أثناء أدائه لهذا العمل . فقد

كان من ناحية يبغى تعلم الفرنسية ، ومن ناحية اخرى
« لما شاع عند الناس أن هواء باريس أصبح من هواء لندوة،
وان المعيشة فيها أرخص والحظ أوفر وأن الفرنسيين أبش
من الانكليز وأبر . وان لغة العرب عندهم أكثر نفعا وأشهر،
وغير ذلك من الاوهام التى تدخل أحيانا فى رؤوس الناس
ولا تعود تخرج الا مع خروج الروح » (١) . وفى باريس أقام
الشدياق وزوجته سنتين ونصف سنة ، كثرت أثناءها
زياراته للندن حتى ذكر انه تمم العشرين زيارة . ولا يعلم
كيف عاش الشدياق وزوجته فى باريس رغم ضلالة
موارده فهو يذكر لنا انه كان يدرس العربية مقابل تعلمه
الفرنسية وهو يذكر لنا انه نظم القصائد فى مدح اشراف
المسلمين والنصارى ، فى « السلطان الانى » وفى ولى باشا
سفير تركيا فى باريس وفى نامق باشا وفى محمد على باشا،
« ولم تنتج احداها سلبا ولا ايجابا » (٢) وضافت زوجته
ذرها بالحياة فى باريس فأصرت على العودة الى مصر أو
الشام أو تونس ، فأرسلها الشدياق الى استانبول مع
أصفر أبنائها بخطاب توصية الى سامى باشا هنالك فأكرم
ابنه صبحى بك وفادتها ، وبقي الشدياق وحده فى باريس .
ويبدو أنه عاش فى هذه الفترة حياة الافاقين المغامرين .
لانه تعلم لعب الورق « وصار الى زمرة المقامرين » كما
ورد فى « الساق على الساق »

(١) « الساق على الساق »

(٢) « كشف المخيا » . الطبعة التى استخدمها : « الواسطة فى
معرفة أحوال مالطة وكشف المخيا عن فنون أوربا تأليف المسئلة
الرحسالة أمام الادب محيى لغة العرب . التحرير المحقق . الجهد
المدقق . الشاعر المعلق . صاحب الفضل المصدق . أحمد أفندى
قادر صاحب التأليف الماثورة . صاحب الجوائب المشهورة .
الطبعة الثانية طبع فى مطبعة الجوائب قسطنطينية سنة ١٢٩٩ » .

ولم يجد الشدياق مخرجا من هذه الحياة المضجرة الا بالرحيل الى استانبول في ١٨٥٥ ، وقد كان على صلة بالوزير سامي باشا ، تعرف اليه في مالطة ، ورافقه هنا وهناك . وفي طريقه الى استانبول طلبت لجنة ترجمة الكتاب المقدس الى الشدياق العودة الى انجلترا لاستئناف عمله في ترجمة الكتاب في انجلترا ذاتها ، فمر بباريس واقام فيها اياما ثلاثة قابل فيها الوزيرين رشيد باشا وسامي باشا . وفي لندن نظم قصيدة مدح فيها الخليفة السلطان عبد المجيد وبعث بها الى رشيد باشا فرفعها هذا الى السلطان عبد المجيد فنالت القبول ، وعين السلطان الشدياق في ديوان الترجمة السلطاني ، وبذلك سافر الى استانبول حيث استقرت اموره نهائيا . وفي استانبول اشتغل الشدياق بالترجمة وبالتصحيح في المطبعة السلطانية ، ونشر الاثار الادبية القديمة ، كما اشتغل بالصحافة وانشأ جريدة الجوائب في ١٨٦٢ للدفاع عن الباب العالي والعالم الاسلامي عامة . وكانت جريدته تطبع أولا في المطبعة السلطانية ثم انشأ لها مطبعة خاصة بها نبت منها دار نشر ، واشتهرت « الجوائب » في العالم الاسلامي كله واهتمت بها صحافة باريس ولندن ايضا . وقد ربطت « الجوائب » بين الشدياق وبين بعض الولاة ورجال السياسة فكانوا يصلونه بالهدايا والعطايا مقابل خدماته ، ومنهم السلطان عبد العزيز الذي اتخذ من « الجوائب » داعية للسياسة العثمانية ، ومحمد الصادق باشا باي تونس واسماعيل باشا خديو مصر . فلما عزل الخديوي اسماعيل وقف الشدياق بجانبه ودافع عنه رغم ضغط الحكومة التركية عليه ليهاجمه . فمطلت الجوائب ستة شهور بسبب موقف الشدياق من الخديوي المعزول .

كذلك وقف الشدياق بجانب الخديو توفيق ابان الثورة
العراقية فهاجم تلك الثورة وأذاع منشور الباب العالي
ضد العراقيين

وقد اعتنق فارس الشدياق الاسلام على الاقل نتيجة
لعلاقاته المضطربة مع رجال الدين المسيحيين وما كان من
اضطهاد الموارنة لآخيه ثم له ، وسمى نفسه « أحمد فارس
الشدياق » . واتخذ فارس الشدياق لنفسه اسما
مستعاراً هو « الفارياق » ، مكوناً من بعض اسم « فارس »
ومن بعض اسم « الشدياق » ، وكان يسمى زوجته بناء
عليه « الفاريقية » أما أهم أعماله فهي « الساق على
الساق فيما هو الفارياق » ، وقد صدرت الطبعة الاولى
في باريس عام ١٨٥٢ . والثانية في مصر ، طبعتها المكتبة
التجارية والثالثة في مصر عام ١٩١٩ . وله أيضاً « الواسطة
في معرفة احوال مالطة » و « كشف المخبأ عن فنون أوروبا »
وقد طبع عام ١٨٥٤ على نفقة أحد وزراء تونس ، وقد نشر
هذان الكتابان معاً في استانبول عام ١٧٨٢ (١٢٩٩هـ) وهي
الطبعة الثانية ، بمطبعة الجوائب . وله أيضاً « الجاسوس
على القاموس » و « سر الليال في القلب والابدال » ، وقد
طبع منه الجزء الاول في سنة ١٨٦٦ على نفقة أحد وزراء
تونس أيضاً . وله أيضاً « منتهى العجب في خصائص
لغة العرب » وقد احترق أكثره ، فنشر مابقى منه في
فصول في « الجوائب » وهذا موجز عن حياة « صقر
لبنان » كما يسميه مارون عبون في كتابه عنه الصادر بهذا
الاسم . ومن أهم المراجع عنه « مشاهير الشرق » لجورجي
زيدان . « أعيان البيان » للسندوبي ، و « فارس الشدياق »
لبولس مسعد ، و « أعلام الصحافة العربية » للدكتور
ابراهيم عبده . و « رواد النهضة الادبية » لمارون عبود ،

و « الاداب العربية فى القرن التاسع عشر » للاب لويس
شيخو اليسوعى ، وأحدث ما كتب عنه كتاب الدكتور
محمد احمد خلف الله « احمد فارس الشدياق » وآراؤه
اللفوية والادبية » (١٩٥٥) ، وهو سلسلة من المحاضرات
ألقاها المؤلف على طلبة معهد الدراسات العربية العالية
بالقاهرة

٢ - الثورة على الكهنوت ونظام الأسرة

كان طبيعيا في كاتب من طراز فارس الشدياق تعرف على الحضارة الاوروبية بفضل اقامته المديدة في انجلترا ، ثم في باريس ، أن يدون لنا ملاحظاته عن الحضارة الاوروبية كما شاهدها وكما فهمها من قراءاته .
والحق أن « الساق على الساق » و « كشف المخبأ عن فنون أوروبا » فيهما كل ما يمكن أن نلتمسه من آراء وملاحظات في هذا السبيل ، ومنها نستطيع أن نستخلص وجهة نظره في مختلف وجوه الحضارة الاوروبية

واذا ما تأملنا هذين الكتابين وجدنا أنفسنا بازاء نفسية وعقلية تختلف كل الاختلاف عن نفسية رفاعة الطهطاوى وعقليته ، بل وجدنا أنفسنا بازاء نفسية وعقلية تناقض نفسية الطهطاوى وعقليته على خط مستقيم ، رغم أن كليهما ثائر على ما وجدته من قيم سائدة في بيئته الاولى .
فالطهطاوى جاد كل الجد والشدياق ماجن كل المجون ، والطهطاوى متفتح لكل جديد رآه لا يصدر عليه حكما الا ما يشير به العقل والمنطق ، والشدياق يحمل معه أينما انتقل مشاكله الخاصة وآراءه ومعتقداته الشخصية ومسلماته الموروثة وغير الموروثة ويلون كل ما وقعت عليه عينه أو انتهى الى اذنه بأحكامه الذاتية قبل أن يعرضه عرضا موضوعيا ، والطهطاوى شديد الاهتمام بالقيم الانسانية والاجتماعية والسياسية ، أما الشدياق فأهم ما يشغله

المشاكل الفردية والسلوك الفردي ولا يتنبه الى شيء كثير من المشاكل العامة الا مشكلة الاخلاق الدينية . كذلك نستطيع ان نلمس أن كلا من هذين الكاتبين الكبيرين كان يتحرك في بيئة تختلف تماما عن البيئة التي تحرك فيها الآخر . فبينما نجد الطهطاوى لا يخالط الا اهل العلم والفضل نجد الشدياق يعرض نفسه لمعاشرة مستويات مختلفة لا نستبعد منها حالة المجتمع

لم يكن غريبا اذن أن تكون انطباعات فارس الشدياق عن الحضارة الأوروبية مختلفة كل الاختلاف عن انطباعات رفاعة الطهطاوى ، فالشدياق مثلا يحدثنا في فاتحة «الساق على الساق» أن من موضوعات كتابه وصف أحوال النساء :

« والامر الثانى ذكر محامد النساء وگرامهن فمن هذه المحامد ترقى المرأة فى الدراية والمعارف بحسب اختلاف الاحوال عليها كما يظهر مما اثر عن الفارياقية . فانها بعد أن كانت لا تفرق بين الامرء والمخلوق اللحية وبين البحر الملح وبحر النيل تدرجت فى المعارف بحيث صارت تجادل أهل النظر والخبرة وتنتقد الامور السياسية والاحوال المعاشية والمعادية فى البلاد التى رأتها أحسن انتقاد . فان قيل انه قد نقل عنها ألفاظا غريبة غير مشهورة لا فى التخاطب ولا فى الكتب فلا يمكن أن تكون قد نطقت بها . قلت ان النقل لا يلزم أن يكون بحروفه وانما المدار على المعنى . ومن تلك المحامد أيضا حركات النساء الشائعة وضروب محاسنهن المتنوعة التى لم يتصور منها شيء الا وذكرته فى هذا الكتاب لا بل قد أودعته أيضا معظم خواطرهن وأفكارهن وكل ما اختص بهن . » («الساق على الساق» ج ١/٣)

وحكاية لغة زوجته « الفارياقية » هذه التي يشير اليها ، انما تشير الى أسلوب المقامات الساخرة الذي ابتدعه الشدياق وتفرد به ، فهو يعرض أفكار زوجته وأقوالها بلفته الفارياقية الخاصة . وهو هنا يمزح على حساب زوجته على طريقة بيرم التونسي في كتابه « السيد ومراته في باريس » . وسرعان ما نكتشف أن أهم هذه المحامد والمحاسن التي لفتت نظر الشدياق يدور أكثرها حول موضوع الجنس والحياة الجنسية والأفكار الجنسية . فكتاب « الساق على الساق » مستودع للدعارات والخواطر الماجنة ، حتى ليخيل الى قارئه أن فارس الشدياق لم ير في بلاد القرب والشرق إلا الفجار . ولا يخفف من وقع هذه الدعارات الا روح الدعابة العبقرية التي تميز بها أسلوب فارس الشدياق وروح السخرية النادرة التي جعلته الى اليوم أعظم كاتب ساخر في الأدب العربي قديمه وحديثه

ولكن بين كل هذه الدعارات والخواطر الماجنة نستطيع من حين الى حين أن نهتدى الى بعض التأملات التي تدلنا على رأى فارس الشدياق في المرأة ونفسيته وعقليته وأسس علاقتها بالرجل . فهو مثلا يقول :

« وقد يظهر لي أن كثيرا من الصفات المحمودة في الرجال تكون مذمومة في النساء كالكرم مثلا فان كرم الرجل يغطي جميع عيوبه وهو مذموم في المرأة . وقس على ذلك الفكر والدهاء والاطراء والفروسية والشجاعة والحماسة والصلابة والخشونة والهمة الى المراتب السامية والامور الشاقة والاسفار البعيدة والنيات النائية والمطامع المتعذرة وغير ذلك . والعلة في ذلك كون المرأة تميل بالطبع الى الشطط ومجاوزة الحد . ودليله في من تميل الى العبادة والنسك

فانها لا تقف في ذلك على امد بل تتمادى فيه حتى تنهوس
وتخبل فتدعى المعجزات والكرامات وتعمد الى الرؤى
والاحلام ويخيل لها ان ملكا يناجيه . وهاتفا يناغيها .
وانها تقيم بدعائها الاموات وتحيي الرفات . وربما قتلت
اولادها على صفر ابتغاء دخولهم الجنة بغير حساب . او
ولدت توأمين فادعت . انهما من غير أب . وفي من مالت الى
الهوى فانها تترك اباها وامها اللذين ولداها وربياها وتقبل
تجربى في اثر رجل لا تعرف من صفاته شيئا سوى كونه
ذكرا . فكل ما كلفت به المرأة كانت فيه اكثر تماديا من
الرجل . فكلفن بالقراءة لا ادرى اين يكون مصيره .
والحامل لها على هذا القلو والشطط انما هو معرفتها من
نفسها انها اقوى على اللذات من الرجل . فزيادة اطاقتها
لذلك زادت في تماديها فيه . ومنه سرى في غيره من الاطوار
والشؤون والاحوال الطارئة وفي بعض الفريزية أيضا «
(« الساق على الساق » ج ١ / ٦٤ - ٦٥)

وهو يعايب النساء بقوله انه يعرف طبائعهن وسرائرهن
حتى « لكأنى عشت برهة من الدهر امرأة » ثم مسخه الله
رجلا . ولعل في هذه النظرة بعض الصواب ، حيث يصف
تطرف عواطف النساء ، ولكن وقوفه عند هذا الحد يدل
على ان تصويره للمرأة لم يخرج عن الاطار الذى وصفه
قاسم أمين فيما بعد بخصال المرأة الشرقية التى ركزت
تربيتها في الحياة الجنسية . واستخلاصات الشدياق من
هذه المقدمات التى قد تكون صحيحة تدل على أنه لم يخرج
من معسكر المحافظين ولم يحاول أن يراجع افكاره التقليدية
عن طبيعة المرأة ووظيفتها في الحياة . فهو يقفل باب « الهمة
الى المراتب السامية » وباب الحماسة والصلابة والشجاعة
والدهاء ، بل وباب الدراسة العميقة ، أمام المرأة ، لانه لم

يتصور ان هذه الصفات قد تتجاوز الحسيات الى المعنويات . وليس معنى هذا أن فارس الشدياق كان ضد تعليم المرأة ، فرأيه في ذلك واضح وهو أنه يوافق على تعليمها ولكن في حدود ضيقة . فهو يقول في « الساق على الساق » (ص ٦٣) :

« فأما تعليم نساء بلادنا القراءة والكتابة فعندى انه محمدا بشرط استعماله على شروطه . وهو مطالعة الكتب التي تهذب الاخلاق وتحسن الاملاء . فان المرأة اذا اشتغلت بالعلم كان لها به شغل عن استنباط المكاييد واختراع الحيل كما سيأتى ذكر ذلك . ولا بأس للمتزوجات بقراءة كتابي هذا وامثاله . لانه كما أن من ألوان الطعام ما يباح للمتزوجين دون غيرهم فكذلك هي ألوان الكلام »

وهذا الموقف من قضية تحرير المرأة ، اذا تجاوزنا عما أثبت فيه من روح الدعابة ، لا يختلف في شيء بوجه عام عن موقف الثورة السلفية الكبرى التي اجتاحت الفكر العربى في أواخر القرن التاسع عشر وتبلورت في فلسفة جمال الدين الافغانى ومحمد عبده وتجسدت في شخص مصطفى كامل ولكنه يختلف اختلافا جوهريا عن موقف الثورة الزمنية الكبرى التي وضع أساسها العطاس ورفاعة الطهطاوى وتبلورت بعد قرن كامل في فلسفة قاسم أمين وأحمد لطفى السيد ثم تجسدت في شخص سعد زغلول . وهو أيضا يختلف اختلافا جوهريا عن موقف المدرسة المحافظة التي كانت سائدة طوال القرن التاسع عشر ولا تزال لها آثار في العالم العربى حتى اليوم ، ولعلها كانت أقوى مدرسة بين هذه المدارس لأنها تبلورت في الضمير العام وان لم يكن لها رواد متفلسفون لهم شأن يذكر

اذ يجب في كل تحليل علمى للفكر العربى الحديث

منذ اتصال العالم العربى بالغرب ان نميز تمييزا تاما بين ثلاث مدارس ساعدت فى تكوين المجتمعات العربية الحديثة وحكمتها فى فترة من الفترات . وأول هذه المدارس هى المدرسة المحافظة التى كانت تؤمن بالمحافظة على أسس الفكر والمجتمع القائمة بالفعل ، وقد سميناهما بالمدرسة المحافظة لأن أساسها كان المحافظة على « الوضع القائم » بخيره وشره . وثانى هذه المدارس هى مدرسة الثورة الزمنية التى تمردت نتيجة تعرض المجتمعات العربية لمؤثرات الحضارة الغربية على أسس الحياة السائدة فى المجتمع الاسلامى ، ودعت لتغييرها بالتخلى عن القيم الفكرية والاجتماعية الشائعة والتمسكت الخلاص فى اقامة الحياة الجديدة على أسس زمنية دنيوية وثالث هذه المدارس هى مدرسة الثورة السلفية التى تمردت كذلك ، نتيجة تعرض المجتمعات العربية لمؤثرات الحضارة الغربية ، على أسس الحياة السائدة فى المجتمع الاسلامى ، ودعت لتغييرها بالتخلى عن القيم الفردية والاجتماعية الشائعة ، ولكنها التمسكت الخلاص فى بعث القيم الفردية والاجتماعية الاصلية واقامة الحياة الجديدة على الاسس الروحية الدينية التى تركها لنا السلف الصالح أيام مجد العروبة والاسلام . فبين هذه المدارس الثلاث اذن مدرسة محافظة على الدنيا والدين ومدرستان ثوريتان ، احدهما تجدد الدنيا والاخرى تجدد الدين . ونحن ، وان كنا مدينين « لسلامه موسى » بنحته كلمة « السلفية » ، إلا اننا نختلف معه فى وصفه السلفيين بالرجعية دون تحفظ ، لأن الثورة العربية والاسلامية فى القرن التاسع عشر ولا سيما كما تبلورت فى فلسفة الافغانى ومحمد عبده كانت بالمعنى التاريخى العلمى الدقيق قوة تقدمية رهيبه لا تقل تقدمية عن الثورة الزمنية التى استحدثها الطهطاوى

وأخلافه وقد اشتركت الثورة السلفية والثورة الزمنية في شيء واحد وهو مهاجمة المحافظين على « الوضع القائم » والقيم السائدة التي تمثل التخلف في عقائدهم ، أما فيما عدا هذا فقد كانت بين هاتين القوتين الثورتين حرب عوان لا تزال تدور رحاها حتى الان

وقد كان فارس الشدياق أحد الينايع التي نبعت منها الثورية السلفية في القرن التاسع عشر . وموقفه من تعليم المرأة مثلا يوضح ثورته وسلفيته معا . فدعوته لتعليم المرأة في مجتمع لا يعترف للمرأة بحق التعليم جملة فضلا عن سائر حقوقها الانسانية والمدنية ، يعد خطوة تقدمية على موقف المحافظين وفي الوقت نفسه نجد أن وقوفه في تعليم المرأة عند هذه الحدود الضيقة التي رسمها يدل على انه لم يخرج في فهمه لوظيفة المرأة ومجالها الحيوى عن اطار القيم المتوارثة عن « السلف الصالح » الذى حدد كل ذلك بمجال الاسرة والسهر على الزوج والاطفال . ومن هنا كان السلفيون في القرن التاسع عشر أكثر تقدما من المحافظين من أنصار تجميد « الوضع القائم » لانهم قبلوا مبدأ تعليم المرأة ولكن في الحدود التي قد تدعم بناء الاسرة على القيم التقليدية

ورأى الشدياق في المرأة واضح في أكثر ما كتب . وهو رغم سخريته المستمرة التي تتراوح بين درجات الدعابة والهجاء ، لا يكن للمرأة أى احتقار ولا يضم لها أى بفض ، بل على العكس من ذلك يصفها وصفا موضوعيا بأنها قد تكون خيرا ورحمة وقد تكون شرا وبؤسا . ولكنه رغم ذلك الاعتدال لا يخرج عن دائرة القيم السلفية التي تصور الرجل على أنه مركز الخليفة وتصور المرأة تصويرها لكائن خلق من أجل الرجل :

« ثم ان المرأة هي من الاشياء التي لكثرة تكرار النظر اليها كالشمس والقمر لم يؤد العقل حق اعتبارها . وبيانها أن الله عز وجل خلق المرأة من الرجل لتكون بمنزلة معين له في مصالحه المعاشية ومؤنس له في وحشته وهمومه . الا أنا نرى ان هذه العلة الاصلية كثيرا ما تستحيل عن صيغتها الاولوية حتى أن بلاء الرجل وهمه ووحشته ونحسه وشقاوته وحرمانه بل هلاكه يكون من هذه المرأة . فتقلب تلك الاعانة احانة . وتلخيصه أن الانسان ولد في هذه الدنيا محتاجا الى أشياء كثيرة لازمة لحفظ حياته ، وذلك كالأكل والشرب والنور والدفع ، والى أشياء أخرى غير لازمة للحياة وانما هي لتقويم طبعه حتى لا يختل ، وذلك كالضحك والكلام واللهو وسماع الغناء واتخاذ المرأة . الا أن هذا الآخر مع كونه جعل في الاصل لتقويم الطبيعة اذ يمكن للرجل أن يعيش حيناً ما من دونه ، فقد غلب على سائر اللوازم المعاشية التي لا بد منها »
(« الساق على الساق » ١ / ١١٩)

والحق ان من أعسر العسير علينا أن نعرف في جو الهذر المستمر المحيط بعامة ما كتب الشدياق ان كان حقاً يؤمن بأن وظيفة المرأة في الحياة ثانوية في الاصل فهي ليست حفظ الحياة ولكن تقويمها . والراجع ان هذا رأيه الاصيل لان أكثر تعليقاته على موضوع المرأة تتناولها من حيث هي مصدر سعادة حسية للرجل ، وأكثر أوصافه لها تدور حول مفاتها الجسدية . أما نظرتة السوية لاثر المرأة في الرجل فنجدها مثلاً في عبارته :

« قال بعض العلماء اذا اراد الله أن يقضى خيراً على الارض قيض له امرأة فكانت الوسيلة الى اجرائه . واذا اراد الشيطان أن يقضى شراً توصل اليه ايضاً بامرأة وقد

اختلفوا في تأويل هذا القول ، فالخرجيون (يصرون) على أن دخول المرأة في قضية ملك الاتكليز كان للخير المحض والسوقيون على أنه كان للشر الجهنمي . وكذلك قضية ملكتي الاتكليز وقضية ايرين زوجة ليو الرابع وثيودورة زوجة ثاوفيليوس . وغير ذلك مما لا يحصى . (« الساق على الساق » ٢٧٢/١)

وبعد أن طرح الشدياق القضية على هذا النحو أضاف في مكان آخر في (« الساق على الساق » ٣٠٧/١) « قال بعض معاتيه العلماء المرأة كلها شر . وشر ما فيها أنه لا بد منها . قلت وهو كحلم جحى نصفه صدق ونصفه كذب . فالصادق منه قوله أنه لا بد منها » ووصف الشدياق لأعداء المرأة من العلماء بأنهم من « المعاتيه » يساعدنا على تبين موضعه في هذا الشأن . فهو وإن كان خاليا من الفكرة الرومانسية التي تؤله المرأة وخاليا من النظرة العلمية التي تسوى المرأة بالرجل ، إلا أنه يرفض رأي المحافظين بأن المرأة تمثل عنصر الهدم في الحياة ، وهو الرأي الذي استند إليه المحافظون في سلب المرأة كافة حقوقها . باعتبار أن المرأة هي المسئولة عن « سقوط الإنسان » كما جاء في رواية سفر التكوين في التوراه

وليس هناك موضع تناول فيه الشدياق المرأة إلا ووجد فيها مادة للدعابة ، فهو يفتعل عرض آراء « العلماء » في المرأة ليجد في هذا مناسبة للمعابشة والمجون :

« قال بعض الفحول من العلماء أن المرأة أشرف من الرجل وأفخم وأنبل وأحلم وأفضل وأكرم . أما وجه كونها أشرف من (الرجل) فلأن شاهدهى تانيثها واقفان في محل مرفوع . بحيث يمكن لها أن تراهما أو تريهما إيان شاءت من دون تطاطى (طأطأة ؟) رأس وانحناء . وفي ذلك من

العز والشرف مالا يخفى . . أما شاهدا الرجل فهما منكوسان في محل منخفض بحيث لا يقدر أن يراها الا اذا تطأطا وانحنى . واما كونها أفخم فلأن ساقها اللتين هما عمودان لهيكل الجسم وبطنها الذى هو منبت لتكون النسمة ، وعجزها الذى هو مورد للانجاز ، تكون أفخم من ساقى الرجل وبطنه وعجزه . وأما وجه كونها أنبل فلأنها تنبل بما يلقى اليها مدة تسعة أشهر . واما وجه كونها أحلم فلأن تنمة الحلم ترى في شاهدى تأنيثها . واما وجه كونها (أفضل فلانها) خلقت من الرجل وعقبه وهو خلق من تراب . لكنها اذا ماتت (معاذ الله من ذلك) تستحيل الى تراب كالرجل لا الى أصلها الذى خلقت منه أى لا تصير رجلا أو ضلعا . واما وجه كونها اكرم فلأنها أرق فؤادا وأرحم قلبا وألين طبعاً . الخ (« الساق على الساق » (٢٧٤/١)

وفي هذا الجو المازح الماجن الذى أوشك أن يدانى مزاح بوكاشيو وتشوسر ورابلية ومجونهم ، كل ما نستطيع أن نخرج به هو أن الشدياق كان شديد الالتفات الى ما فى تكوين المرأة وأثرها من متناقضات ، فهو يصف « البلبلة عن ذات المرأة » و « السر الذى أودعه الله فيها . من جهة انها اول الاسباب فى عمران الكون وخرابه . اذ لا يكاد يحدث فى العالم خطب جليل الا وتراها من خلله (خلاله؟) واقفة وراءه أو بالجرى مضطجعة » ! (« الساق على الساق » (٢٧٢/١) ثم تراه وهو المنوه برقة فؤاد المرأة ورحمتها ، ينوه بقسوتها واستبدادها (ص ٢٧٣) :

« وأعلم هنا أنه لم تجر العادة بأن يتخذ من النساء بابا أو مطران أو رئيس جيش أو رئيس سفينة أو قاض . وذلك لاتقاء بأسهن وسطوتهن . فان الرجال مستعبدون

للنساء بالطبع (وقد) خلون من هذه المراتب لعلية فكيف
بهن اذا ولينها . فان قيل ان الافرنج يتخذون منهن
ملكات ويفلحون قلت قد تقرر عندهم أنه اذا كان رئيس
الدولة انشى كانت ادارة الاحكام والعمل كله للذكر «

وهكذا ينتقل بنا فارس الشدياق من فكاهاة الى فكاهاة
ومن سخرية الى سخرية فى وصف المرأة وأحوالها ،
وأكثر ما كتب فى هذا الباب يدور حول الجنس ، ولكن
الصورة العامة هى أن موقفه موقف الرجل الواقعى الذى
يقبل المرأة على علاقتها ، وبفضائلها ، وكاتب ساخر مثله
أشد التفاتاً الى العلات منه الى الفضائل سواء فى الرجال
أو فى النساء . ورغم هذا ففى امكاننا أن نقف على رأيه فى
قضية هامة هى قضية الطلاق . فهو يعرض « فى مقامة
مقعدة » (« الساق على الساق » ٢٢٢/١ وما بعدها)
مختلف الاراء فى مبدأ الطلاق على لسان أربعة من المتناظرين
أحدهم مؤمن والثانى نصرانى والثالث يهودى والرابع
أمعة لا رأى له

(١) « أما النصرانى فانه يزعم أن طلاق المرأة مفسدة
من أعظم المفاسد . ومنذمة تمنى المطلق بالنقص والمكايد
ووجه فسادها على مقتضى زعمه . وقد فهمه . أن
الزوجة اذا علمت انها تكون عند زوجها كالممتع المتنقل .
وكثوب المبتذل . موقوفة على بادرة تفرط منها أو هفوة
تنقل عنها . لم تخلص له سريرتها . ولن تمحض له
مودتها . بل تعيش معه ما عاشت فى انقباض وايجاس .
ووحشة وابتئاس . ونكد ويأس . وتدليس والباس .
واذا أنزلته منزل مبتاعها . واعتقدت أن متاعه غير متاعها .
وأنه لا يلبث أن يلاعنها أو يبادئها . أو يخالعهها أو يكسوها
ثياب النحمة . ويقول لها الحقى بأهلك . أو استفلحى

بأمرك أو أنت على كضهر أمي أو حبلك على غاربك ، وعودي
إلى كفاسك ، عند أهلك وناسك ، فما أنت لي بأهل ، وما
أنا لك ببعل ، لم تحرص له على حاجة ولا على سر ، ولم
يهمها ما ينزل به من الشر : وربما خانت في عرضه وماله
وكادت له مكيدة فضحته بين أقرانه وأمثاله . وهناك
محذور آخر . أدهى وأنكر . وأتكى وأضر : وأمض وأمر :
وهو أن المرأة إذا فركت زوجها بأن رأت منه ما تخاف
غائلته : لم يهمها أن تربي عيله أو تستكفي عائلته ، فإن
المرأة لا تحب ولدها إلا إذا أحببت بعلمها : ولا تحب بعلمها
إلا إذا أدام وصلها وأتاها سؤلها » (« الساق على الساق »
١/٢٢٣/٢٢٤) .

(٢) وعلق المسلم على ذلك بقوله :

« ألا اني أعترض على مذهب من حظر الطلاق ، وتقيد
بزوجته دون اطلاق ، بأن الزوجة إذا علمت أن جسم زوجها
قد ادغم فيها ، وأصبح سرّة في فيها ، فصار فردا لا زوجا .
سواء هبطا أو صعدا أوجا . وأنه لا يفك هذا الالتحام إلا
(بمقراد ؟) الحمام . لا تحل عقدة هذه الكينة . إلا بانحلال
جميع أجزاء الطينة . وأنها إذا مرضت مرض هو معها .
وإذا رأت رأيا فلا بد له من أن يواطئها عليه ويجامعها .
نشزت عليه وتنمرت . وطففت وتجبرت . . فأما شأن
الاولاد ، وهو الداعي لتحمل هذا الكباد ، فإن الزوجين
إذا كانا على حالة النفور والعناد ، والخلاف واللحاد ، لم
تكن تربيتهما لولدهما إلا اغراء بالاقتداء بهما . وتدريباً
على الفساد بسببهما ، فيكون اهتمامهم من غير تربية
عند طلاق أهم أولى ، وإن الوفاق هو المصلحة
الاولى ، على أننا نعلم من التجربة . . أن المرأة إذا علمت
أن لزوجها استطاعة على طلاقها . وتملصاً من وثاقها .

حرصت على أن تتحجب اليه وتلاينه . وتياسره وتخافه
وتداريه » (٢٤٤/١ - ٢٤٥)

(٣) « ورأى صاحبنا هذا اليهودى قريب مما رأيت فلا
يخالف الا فى اسباب الطلاق وهى كيت وكيت »
(٢٢٥/١)

(٤) فأما صاحبنا الامعه ، فانه متردد فى هذه القضية
المنكحة . فتارة يقول ان الطلاق ادعى الى الراحة . وتارة
انه موجب لنكد العيش وصفق الراحة . « (٢٢٥/١) .
ويلاحظ ان الشدياق رغم روح الدعابة فى هذه
« المقامة المقعدة » قد انصف ايما انصاف فى عرض أهم
وجهات النظر فى هذا الموضوع ، فلم يتحيز لاحداها أثناء
العرض . أما رأيه الخاص فقد علقه حتى انتهى من الكلام .
وقد أجمله فى هذه الأبيات التى ارتجلها الفارياب :

مسألة الزواج كانت ثم لا تزال طول الدهر أمرا عضلا
إن يكن الطلاق يوما حللا للزوج إيان ابتغاه فعلا
فليس عندي رشدا أن تخطلا زوجته عنه ولا أن تعضلا
أن لم يصيبا للوفاق سبلا فدعهما فليفعلا ما اعتدلا
إيان شاءا طلقا وانفصلا

فهو اذن مع اباحة الطلاق رغم اعترافه بدقة هذه
المشكلة العويصة ورغم اعتقاده الواضح ان شهوات الانسان
من جهة الجنس لا ضابط لها ولا رابط وان الانسان
يفقد عقله أمام الاغراء : « والحاصل ان للانسان عقلا فى
يافوخه يدل على ما ينقصه ويضره ويسوءه ويسره » الا
فيما يختص بالمرأة فميزانه فيها مختل : « فأما فى امر
المرأة فالقانع العزوف يفدو شرها رغيبا . والرشيد غويا .
والحلیم سفیها ، والمهتدى ضالا . الخ » وازاء هذا
التحذير تملکنا الحيرة لأنه لا يرتب على هذا التحذير شيئا

فى أمر الزواج والطلاق . ثم ان فكرة الشدياق عن الزواج
فكرة مدنية توشك ان تكون عرفية بغير قيود ولا طقوس
ولا قواعد ولا قوانين . فهى عنده اتفاق رجل وامرأة على
العيش معا دون تدخل من المجتمع أو من رجال الدين ،
فهى أشبه بالزواج الطبيعى منها بالزواج فى صورته
المعروفة :

« انه اذا كان المراد من الزواج أن كلا من الزوجين
يزاوج صاحبه لنفسه لا لأهل البلد وللمعارف والاصحاب
.. لم يكن من المعقول أن يدقق عليها ذو قبعة فيقول
للمرأة لا تتزوجى هذا لكونه لم يسم بطرس . ثم يقول
للرجل لا تتزوج هذه لأنها لم تسم مريم . أو أن يقول
هذا يوم الأحد لا يصح فيه الزواج . وهذه حجرة لا يحل
فيها البعال ، والا لصح أن يقول لهما أريانى الميـل فى
المكحلة ومثل هذا الكلام لعمرى لا يليق بأحد أن يقوله أو
يكتبه . » (« الساق على الساق » ١ / ٢٢٩)

وهو يذكرنا بأن الأصل فى الزواج هو الاقتران « من
دون قيد مكان ولا زمان » ولا يشترط فيه أن يجرى فى
سهل أو على قمة جبل أو فى كهف أو فى يوم أحد أو
اثنين أو سبت ، كل ما يشترط فيه التراضى او كتابة صك
أو شهادة الشهود . بل هو يذكرنا بأن المتقدمين من الانبياء
بحسب ما ورد فى توارىخهم لم يتقيدوا حتى بهذه
الشكليات . فانكار « النصارى » لهذا المنهج فى الزواج
لا محل له لثبوته واستقراره ووروده فى عامة الفقهاء
وفى احكام الدين الاسلامى . و « ذو القبعة » عند
الشدياق هو القسيس الذى يتدخل فى تنظيم الزواج بين
المسيحيين واحاطته بأعباء الطقوس . ويبدو ان الشدياق
كان يميل الى اطلاق الزواج من قيود الدين ايا كانت هذه

القيود ، ولو كانت الاختلاف الثام كزواج المسيحية من المسلم والمسيحي من المسلمة

وأهمية هذا الموقف من الزواج والطلاق ان فيه خروجاً على التقاليد الاسلامية والمسيحية جميعاً . فزواج بطرس ممن لا تسمى مريم عنده يتمشى مع العقل كزواج مريم ممن لا يسمى بطرس ، وهذا مجاف للدينين معا وتبسيط فكرة الزواج بحيث تصبح رباطاً عرفياً أو مدنياً مجاف قطعاً للتقاليد المسيحية أما إباحة الطلاق ففيها خروج على التقاليد شبه الكاثوليكية التي يجرى عليها موارنة لبنان ، وإن كانت مما تجيزه البروتستانتية التي تأثر الشدياق بها تأثراً واضحاً أثناء عمله مع المبشرين البروتستانت

والدعوة لإباحة الطلاق أو التوسع فيها تعد بالنسبة لمسيحي العالم العربي دعوة ثورية غريبة على المذاهب المسيحية المنتشرة في البلاد العربية، وهي أما الارثوذكسية القبطية أو الارثوذكسية اليونانية ، وهي لا تبيع الطلاق إلا في أضيق الحدود ، وأما الكاثوليكية بأنواعها الكاثوليكية القبطية والكاثوليكية اليونانية ومذهب الموارنة ، وهي لا تجيز الطلاق ولكن تجيز الانفصال الجسدي . ولا شك ان هذه الافكار الجديدة عن نظام الاسرة ما كانت لتتغلغل في العالم العربي إلا لدخول التفكير البروتستانتي فيه نتيجة لاتصاله بالعالم الانجلوسكسوني بوجه خاص . ولعل تأثر فارس الشدياق بالبروتستانتية تأثراً عميقاً كان المقدمة الطبيعية لدخوله في الدين الاسلامي . لان العقيدة البروتستانتية هي أقرب المذاهب المسيحية الى روح الاسلام

وفي « كشف المخبا عن فنون أوروبا » نجد تغييراً واضحاً وخطيراً معاً في أسلوب فارس الشدياق ، فهو

هنا يتخلى عن أسلوب المقامة الساخرة الذي استخدمه في « الساق على الساق » ويعتمد الى الأسلوب التقريرى البسيط الخالى من كل عناصر البلاغة ومن كل عناصر السخرية والهجاء . فهو بمثابة انتقال تام من بيان الفنان الى بيان الرحالة والمؤرخ وعالم الاجتماع وهذا الأسلوب التقريرى الذى التزمه فى « كشف المخبأ » يذكرنا بأسلوب رفاعة الطهطاوى الذى التزمه فى « تخليص الأبريز » رغم ان أربعين سنة أو نحوها تفصل ما بين الكتابين بل ان منهج الشدياق فى « كشف المخبأ » شديد الشبه بمنهج الطهطاوى فى « تخليص الأبريز » فهو لا يعتمد على سرد الملاحظات فحسب ، بل يعتمد على إيراد الإحصاءات كلما دعت الضرورة الى ذلك ، وان كان الشدياق يتوسع فى السرد التاريخى أكثر مما يفعل الطهطاوى . وليس معنى هذا ان روح هذين المفكرين روح واحدة ، فشتان الفرق بينهما . ففارس الشدياق مشتهر فى التفاصيل والجزئيات ، كثير العناية بالسفساف والثنائيات على حين أن رفاعة الطهطاوى يركز دائماً على الجوهريات ، وفارس الشدياق ناقص فى العطف والاعجاب اللذين تلمسهما فيما كتب رفاعة الطهطاوى ، وفارس الشدياق شديد الاهتمام بجمع الأرقام بينما يصف كل شئ من الظاهر اما رفاعة الطهطاوى فينفذ الى بواطن الأمور ، ولكن للشدياق مزية وهو حديثه المقارن باستمرار عن أحوال الانجليز والفرنسيين بوصف انه أقام فى انجلترا وفرنسا معاً ، أما الطهطاوى فلم ير من أوروبا الا جانبها الفرنسى

يرى الشدياق « ان رجال الفرنسيين أجمل من نساءهم ومن رجال الانكليز وان نساء هؤلاء أجمل من

رجالهم ومن نساء أولئك» (كشف المخبأ ص ١٠٤ - ١٠٥) .
ويمضي الشدياق في وصف ما شاهده من أحوال النساء
في إنجلترا وفرنسا . فيلاحظ مثلا على الانجليزيات في
الريف « أنهن يشرقن بنخامتهن » وعلى الفرنسيات
« لحسن اصابعهن بعد اكل الحلواء ونحوها » (ص ١٠٦)
وان « ما يكره في نساء الافرنج تربية أظافرهن حتى تأخذ
حدها في الطول » ، أما ما يحمد « من نساء الافرنج
عموما ومن نساء الانكليز خصوصا انهن لا يستعملن الصبغ
ولا التزجيج فكما خلقهن الله يبدون ولا يتباهين بكثرة
الحلى والجواهر » (ص ١٠٧) ، وهو يوازن بين احتفاء
الرجل الانجليزى بالمرأة الانجليزية ، وبين احترام المرأة
الانجليزية للرجل الانجليزى وخضوعها له وبين زهو المرأة
الفرنسية على الرجل الفرنسي ودلالها عليه . ويقف
الشدياق مبهورا امام اجمل الجميلات وهن يقمن بشاق
الاعمال في الفلاحة والحصد مقابل أجر يومية زهيد
لا يتجاوز ستة بنسات « فكنت أقول في نفسى ما أرخص
الجمال في هذه البلاد ، وما أقسى قلوب الرجال الذين
يحوجونهن الى هذا الابتذال » (ص ١٠٨) . ومن الملاحظات
الهامة في الشدياق تفشى الامية بين نساء الانجليز وانتشار
التعليم بين نساء الفرنسيين ، وهو يورد في ذلك : ان
الاحصاء الرسمى في ١٨٥٥ يدل على ان من بين عدد
المتزوجين في إنجلترا وهو ٤٧٠.٠٠٠ ٣١٥.٠٠٠ شخصا توجد
٤٠ ٪ بين النساء و ٢٩ ٪ بين الرجال وقعوا وثيقة زواجهم
بعلامة الصليب لجهلهم القراءة والكتابة . ويقول الشدياق
في ذلك ان رجال الانجليز يتعمدون ابقاء الانجليزيات على
جهلهن حتى لا يشمخن عليهم كما تفعل الفرنسيات
بالرجال في فرنسا ، وهو يفهم الجهل في الفلاحات ولكنه
لا يفهمه في نساء المدن الكبيرة :

« فان يكن والحالة هذه لوم على النساء فانما هو على
قاطعات المدن والقرى الجامعة بل والرجال في هذه الأماكن
لا يريدون اقبال نسائهم على القراءة والكتابة مخافة ان
يشتمخن عليهم كذاب نساء الفرنسيين وما احسن هنسا
ما قيل ان المرأة الفاضلة هي التي اذا قرأت خلتها لتحسن
العمل واذا عملت خلتها لا تحسن القراءة . » « كشف
المخبا ص ١١١ »

وفي تخلف الانجليزيات يقول الشدياق :

« والفرنساوية يصفون نساء الانكليز بأنهن عسر أى
يعملن بالشمال تعريضا بكونهن لسن صنعا كنسائهم وهذا
القول باعتبار صنعتي القلم والابرة حق فان عامة النساء
هنا لا يحسن الخياطة ولا التطريز ولا الكتابة واذا كتبت
احداهن رسالة شحنتها بالفلط والخطأ مع ان لغة الانكليز
هيئة المآتى بالنسبة الى غيرها ولكن هن معذورات في ذلك
اذ ليس في القرى مكاتب جيدة ، ومعلمون ماهرون وربما
اجتزىء عن المكتب بأن يتعلمن في الكنيسة يوم الاحد
شيئا من اصول الدين او شيئا من القراءة مما لا يعيبا
به » « كشف المخبا ص ١١١ »

واحتفاء الفرنسيين بنسائهم ظاهرة لفتت نظر رفاعة
الطهطاوى ، وقد لفتت ايضا نظر فارس الشدياق . وفي
اكثر من مناسبة يعقد الشدياق الموازنات بين المرأة
الانجليزية والمرأة الفرنسية . وعنده أن الانجليز :

« وان لم يكونوا يحتفون بزوجاتهم ويكرمونهن أمام
الناس كما يفعل الفرنسيين الا انهم اكثر احصاءا منهم
لفروجهم وأوفر مودة ووفاء لهن في الحضرة والغيبة
هذا في حق الأزواج فأما في شأن الرجال والنساء مطلقا
فان رجال الفرنسيين ارفق واحفى فان أحدهم ليس مؤثر

راحة المرأة أيا كانت على راحة نفسه فإذا تبوأ مشيلا
مقعدا في سفينة أو رتل ودخلت امرأة ولم تجسد لها
محلا فاضطرت الى القيام قام من موضعه وأجلسها فيه
وكذا لو وقع منها منديل ونحوه بإدر حالا الى مناولتها
اياهم وعندهم كلمة مخصوصة لمثل هذه الافعال (١) اما
الانكليز فلا مبالاة لهم بذلك وكنت كثيرا ما أرى رجالا
منهم يضغطون النساء والاولاد حتى يسبقوهن الى موضع
يتبوءونه فإذا دخلت النساء ظللن قائمات وحين يسافرون
في الارتال أو الحوافل يتخيرون أحسن المقاعد وربما أداروا
ظهورهم للنساء غلاظة وسوء أدب ، نعم ان نساء الفرنسيين
أكثر تكميسا وتظرفا مني الظاهر من نساء الانكليز الا أن
هؤلاء جذيرات بالاكرام من عدة وجوه وفضلا عن ذلك
فقد يتمال أن زيادة تكيس اولئك اصلها من زيادة الاكرام
لهن وانما هو جفاء غريزي في طبع الرجال حتى ان
النساء اعتدن عليه ولا يرين فيه تكسرا الا اذا عاشرن
الاجانب وهذا هو ما تعنيه الانكليز بقولهم نحن خير من
غيرنا بعولة وغيرنا خير منا عشاقا « (كشف المخبا » ص
١١٠ - ١١١)

والشدياق يذكر في عطف واضح خضوع نساء الانجليز
لازواجهن ، على عكس مارآه من نساء الفرنسيين

« والحق يقال ان نساء الانكليز على غاية ما يكون
من التقشيف والقناعة فان أقل شيء من الملبوس يرضيهن
ومن المطاعم يكفيهن ولا يستعملن الدخان ولا النشوق
كبعض نساء الفرنسيين ولا هن مثلهن ايضا في كونهن
يشكرن مزية الرجال على النساء فمهما تكن المرأة شريفة
من الانكليز تعترف بأن الله تعالى خلق الرجال قوامين

(١) يقصد كلمة « جالانثري »

عليهن » (« كشف المخبا » ص ١٠٧ - ١٠٨)

ومن ملاحظات الشدياق أيضا على الانجليزيات أنهن
نظيفات مرتبات مدبرات وفيات يفثن على الاسرة جوا
من الهناء رغم انهن لايجدن الطهو ولا الحياكة ولا التطريز:
« وفي الجملة فان الانكليز يحق لهم ان يقولوا ان بلادهم
منبت النساء ومعدن الازواج بمعنى ان من تزوج احداهن
فقد (عرف) هناة العيش وقرت عينه بما يراه من
نظافة منزله مع الاقتصاد في النفقة وراحة البال من
الاسباب الباعثة على الغيرة . » (ص ١١٢) ومن الموازنات
الهامة التي عقدها الشدياق بين الفرنسيات والانجليزيات

قوله : « ولنساء الفرنسيس نظافة زائدة على الملبسوس
والمفروش فكل ما كان لونه البياض يبقى كذلك الى ان
يبلى ولكن ليس لهن من الطهارة نصيب ولهن أيضا
عناية بليغة بتنظيف اثاث البيت وبهن تليق جميع الاعمال
وفي الواقع فانهن ازكى والقم من سائر نساء الافرنج وما
من امرأة في باريس الا وتعرف شيئا عن المداواة ومن طبعهن
التبكير في القيام وتنظيف مراقدهن بخلاف نساء لندرة
فان الغالب عليهن الكسل والتواني والاضحاء في النوم
ولهن ايضا حرص على تربية اولادهن وتنظيفهن فلا
تكاد ترى في أسواق المدينة اطفالا يمشون وحدهم او
يطوفون في الليل ويعرضون أنفسهم لخطر العجلات وسائر
المراكب كما ترى في لندرة وهن اللاتي يتولين الدخل
والخرج فلا يمكن لاحد ان يشتري شيئا من المأكول
والمشروب ما عدا الخمر الا من ايديهن » (« كشف المخبا »
ص ٢٥١ - ٢٥٢)

وايا كانت ملاحظات الشدياق واحكامه على الانجليز
والفرنسيين رجالا ونساء ، فما من شك في أنها ، بغض النظر

عن دقتها أو سطحيته ، تنبىء بموضوعية واضحة ،
ومهما اكتشف الانسان من آثار الشدياق ان المؤثرات
الكبرى فى أدبه وفكره كانت مؤثرات انجلوسكسونية بحكم
ثقافته الانجليزية وبحكم روابطه فى العمل وبحكم
اقامته الجديدة فى انجلترا ، فمن الجلى انه لم يكسب
متحاملا عن عمد على الحضارة الفرنسية رغم اطلاعه
المحدود نسبيا على مختلف وجوهها . فقد وصف
لنا شوقه الى زيارة باريس فى « كشف المخبا » (ص ٢١٤)
بقوله : « ثم تاهبت للسفر الى باريس وأعددت خيشومى
للجنة . وخلدى للفتنة . ودريهماتى للمحنة » . بل ان
الصورة العامة التى نجدها فى أدب الشدياق تدل على
انه كان أسعد حالا فى فرنسا منه فى انجلترا ولعل هذا
راجع الى عمله فى انجلترا مع القساوسة الذين يبدو أنه
لم يسعد بصحبتهم كثيرا فاذا تجاوزنا عن وضعه الشخصى
وجدنا انه يوازن بين اللغة الانجليزية التى كان يتقنها
واللغة الفرنسية التى كان لا يتقنها فضل الثانية على
الاولى قائلا فى الانجليز : « وليس للهجتهم مطلقا نفمة
مطربة سواء تكلم بها جاهل او عالم او ولد او امرأة
اذ ليس فى كلامهم مد ولا حركات طويلة وأصوات الرجال
من حناجرهم بخلاف اللغة الفرنسية فان فيها غنة
تستحب من الاولاد والجوارى جدا وربما طرب همسا
من ليس يعرفها » (« كشف المخبا » ص ١٤١) ، فاذا
وازن الشدياق ايضا بين غناء الانجليز وغناء غيرهم
من الاوربيين وجد أغانى الانجليز أقل جمالا ، أو على حد
تعبيره : « اما غناؤهم فلا يمكن لذى ذوق سليم أن
يطرب به وقد سمعت أغانى الفرنسيين وسائر الافرنج
فوجدت بعضها يطرب ويشجى لان فيها مدا وترجيسا

فأما اغاني الانكليز غير التي يتلقونها من الطليانين والفرنساويين في الملهى فكلها نبر ودرج « (كشف المخبأ » ص ١١٦) . وقد رأى الشدياق أن باريس ، الى جانب بهائها الذي تفضل به كل مدن العالم ، تفضل لندن في أربعة عشر وجها هي (١) أن لندن مدينة الحرائق بينما الحرائق في باريس نادرة الوقوع وهو يذكر انه في ١٨٥٦ وحدها وقعت في لندن وضواحيها ٩٥٧ حريقا بينما لم يقع في باريس طوال مدة اقامته فيها وهي سنتان ونصف الا حريق واحد (٢) أن تزيف العملة شائع في لندن وغير معروف في باريس (٣) أن جرائم القتل شائعة في لندن ونادرة في باريس (٤) أن سرقة البيوت والدكاكين والاختلاس من الاموال العامة والخاصة شائعان في لندن نادران في باريس (٥) أن حوادث القطارات أكثر في انجلترا منها في فرنسا (٦) أن الرقابة على الاغذية والادوية وسائر مواد التموين غير معروفة في لندن بينما نظام التسعيرة والرقابة على الغش التجارى معمول بهما في باريس (٧) أن الوساطة والمحابة والاتجار في الوظائف العامة وتعيين الجهال فيها امور شائعة في انجلترا اما فرنسا فهي خالية منها (٨) أن الضبط والربط والنظام قواعد مستتبة في باريس بسبب توافر الشرطة وتعود الناس آداب السلوك اما لندن فالامر فيها فوضى والناس خالون من الذوق ولا سيما في المراقص والملهى ومحطات السكك الحديدية (١) « (٩) أن صيانة الدولة لاسباب

(١) « فان اكثر هذه الاماكن في لندرة لا يكون فيها شرطى او يكون وراء الباب فترى الناس يضغط بعضهم بعضا عند دخولهم الملهى وغير مرة رأيت نساء يفتى عليهن في الزحام وغير مرة يموت عدة اولاد ومنهم من يستهزئ ومنهم من يضحك ، وفي داخل الملهى ترى الاوباش يصفرون ويزيطون ولاوازع يردهم فاما في باريس فلا يخلو

الصحة العامة ولراحة المواطنين أوضح في باريس منها في لندن ومن أهم مظاهرها نظافة المستشفيات والطبقات والمقابر (١٠) ان الحوانيت متوفرة في باريس عنها في لندن (١١) ان مومسات باريس يخضعن للكشف الطبى المنتظم مرة كل اسبوعين بينما مومسات لندن لا يخضعن لذلك (١٢) ان استعارة الكتب من المكتبات العامة ميسورة في باريس ولكنها غير مباحة في لندن (١٣) ان العلم واكتساب الصنائع ميسوران ومتقدمان في فرنسا بأقل النفقات عنهما في انجلترا ، حتى ان الانجليز أنفسهم يوفدون ابناءهم الى باريس لتلقى العلوم والصنائع (١٤) ان المرافق والخدمات العامة كالغاز والبريد ورواتب رجال الدين مكفولة في فرنسا أكثر منها في انجلترا . (« كشف المخبا » ص ٢٧٢ - ٢٧٤)

ولا نعرف الى أى حد يستطيع المؤرخ الاعتماد على هذه الصورة المقارنة الطريفة للمجتمعين الانجليزى والفرنسى في منتصف القرن التاسع عشر . ولكن الشدياق لا يفوته أن يذكر لنا ان القوانين الفرنسية اعدل من القوانين الانجليزية ولكن من يطبقون القوانين في انجلترا اعدل ممن يطبقونها في فرنسا ، او أن يذكر لنا شيوع الاحقاد الطبقة بين الفرنسيين وقبول الانجليز لنظام الطبقات او أن يذكر لنا ميل الفرنسيين للثورة والشجار وميل الانجليز الى الهدوء والاستقرار الاجتماعى ، او أن يذكر لنا تميز الطبقات في انجلترا وتداخلها في فرنسا ، الى غير هذا من الملاحظات الاجتماعية الهامة . وهو ينتهى

مكان من أحد هؤلاء الشرطة وترى الناس في الملهى ساكتين منصتين فكانما هم في الكنيسة ومع ذلك فاء الانكليز يفتخرون بقولهم ان جون بول لا حاجة له بالشرطة لانه مطبوع على الترتيب وهيئات فسان اوباشهم ارذل خسلق الله . (« كشف المخبا » ص ٢٧٢)

من كل هذا الى حكم يستوقف النظر وهو قوله « ان
الجيد من الانكليز خير من الجيد من الفرنسيين والردىء
من هؤلاء خير من الردىء من اولئك ومآل الكلام ان عامة
الفرنسيين افضل وان خاصة الانكليز اجل وامثل »
(« كشف المخبا » ص ٢٧٤ - ٢٧٥) ، وهو حكم ليس
من ابتكاره بل من ابتكار المثقفين الانجليز انفسهم . ويبدو
ان الشدياق كان متأثرا بما كان يسمعه في انجلترا من
أمثال هذه الموازنات التى كلف بها مثقفو انجلترا ، فهو
ينقل عنهم قولهم ان الصناعة الانجليزية تتميز بالمتانة
والصناعة الفرنسية تتميز بالجمال ، أو قولهم ان
الفرنسيين اقوى ابتكارا وان الانجليز اشد اتقاناً .
(« كشف المخبا » ص ٢٧٦ - ٢٧٧)

ومما استوقف نظر الشدياق فى العاملة الفرنسية قبولها
القيام بأخص الاعمال مع محافظتها على زهوها واعتدادها
بشخصيتها : « ومن ذلك ان نساء عامة الفرنسيين مع
زهوهن واعجابهن اذ الزهو صفة عامة لجميع اناث هذا
الجيل تراهن يتعاطين من الاعمال الخسيسة ما تأنف
منه اخس نساء الانكليز كتنكيس الطرق وحمل الاحمال
وتنظيف الاحذية وصيد السمك والمناظرة على المراحيض
ونحو ذلك ولا بد من ان تخاطب كل واحدة من هؤلاء
الخسيسات المتذلات بلفظة مادام » . فاذا كان هذا حال
العاملات فما بالك بالترفات من نساء فرنسا ! وهو يصف
استعلاءهن وغطرستهن بقوله : « فأما الستات المترفات
من هذا الجيل فاعزة للواحد القهار فان ما نقص من
مترفية سادة الانكليز وجلالهم ومجدهم تلقاه فيهن وافيا
فهن نساء صورة وشكلا ورجال امرا ونهيا » (« كشف
المخبا » ص ٢٥٦ - ٢٥٧)

وتفسير ذلك عند الشدياق ان المرأة الفرنسية داعية مساواة بين الرجل والمرأة على عكس المرأة الانجليزية التي تقبل سلطان الرجل عليها مهما علت مكانتها او شرف حسبها . وهو يشرح لنا الفلسفة الاجتماعية السائدة بين نساء فرنسا بقوله : « فانهن يقلن ان الله تعالى لم يختص الرجل بمزية الا وعوض المرأة عنها بأخرى فجعل بين ذلك توازنا حتى تستتب الالة والوفاق بينهما فمما اختص به الرجل القوة والشدة ليتمكنه تحمل المشاق في تحصيل اسباب معيشته فعوض المرأة عنها بالصبر والتجلد لمصالح بيتها وتربية اولادها واختص الرجل ببسطة الجسم والمهابة فعوض المرأة عنها بفتنة الحسن والروع فمهما يكن الرجل متسرعاً الى السوء تردعه عنه من نظرات المرأة روادع واختص الرجل بطول النظر والفكر في العواقب فعوض المرأة عنه بالبديهة العتيده وسرعة الجواب المقنع واختص الرجل بالشهامة وعزة النفس فعوض المرأة عنه بالتصاون والمحياء » (« كشف المخبأ » ص ٢٥٧)

وهذه الصور والافكار التي تبدو لنا آيـوم من مألوف الصور والكلام عن المرأة ، لم تكن كذلك في العالم العربي ابان القرن التاسع عشر ، ولا سيما في اوائله ومنتصفه حين كان هناك اجماع او ما يشبه الاجماع على ان الرجل أرقى من المرأة ومسود عليها بالارادة الالهية وبالتقاليد الاجتماعية . وعرض هذه الصور والافكار الجديدة على ذلك المجتمع النامي المتفتح للمعرفة كان بغير شك من أهم المؤثرات التي ساعدت على اخراج العرب من تلك العزلة الفكرية والحضارية التي فرضتها عليهم الامبراطورية العثمانية .

٣ - الاشتراكية الدينية

إذا كان رفاعة الطهطاوى أعظم فيلسوف فى العربية بين عهد محمد على وعهد اسماعيل ، فقد كان فارس الشدياق أعظم أديب فى العربية خلال هذه الفترة ذاتها . وقد تعاصر الرجلان بل توازت حياتهما ، لأن الشدياق الذى ولد فى ١٨٠٥ امتد أجله حتى ١٨٨٧ . أى أنه مات عن اثنين وثمانين سنة ، وقد امتدت حياة الطهطاوى الى ما يقرب من هذا الاجل المديد . ومن هنا يمكن ان نقول ان الطهطاوى والشدياق كانا اكبر مؤثرين فى توجيه الفكر العربى بين عهد محمد على وعهد اسماعيل ، كل بطريقته الخاصة ، لأن الطهطاوى كان نموذجا للمفكر العميق المشتغل بكليات الفكر ، ولاسيما الفكر السياسى والاجتماعى ، فى حين أن الشدياق كان نموذجا للاديب الفنان القوى الاحساس الذى يرسم من انطباعاته الجزئية صورة الحياة

وقد كان للشدياق اثر ملموس فى تطور الفكر المصرى الحديث فى مختلف مراحل حياته نظرا لارتباطه الوثيق بالتيارات الثقافية والسياسية فى مصر من عصر محمد على حتى عصر الخديوى توفيق

وقد قرأت بحثا نافعا كتب عن الشدياق بقلم الاستاذ جورج هارون فى مجلة « حوار » (عدد أكتوبر ١٩٦٣)

ب عنوان « الشدياق رائد الحريات في فكرنا الحديث » ،
فوجدت ان هذا البحث رغم نفعه ، يجنح الى الاسراف
في تصوير هذه الريادة الشدياقية في تحرير الفسك
العربي أو في تحرير المجتمعات العربية . ولا شك ان كل
دراسة للشدياق لا تدخل في الاعتبار منا كتبه في جريدته
« الجوائب » التي بدأ يصدرها في ١٨٦٢ ، وتقف عند
كتبه الكبرى « الساق على الساق » (١٨٥٢) و « كشف
المخبأ عن فنون أوربا » (١٩٥٤) و « الجاسوس على
القاموس » (١٨٦٦) تعد دراسة ناقصة من هذه الناحية .
ولكن الذي لا شك فيه أيضا أن دراسة آثار الشدياق
تجعل من العسير أن نلتصق فيه ما نسميه عادة « بالفكر »
من أي نوع كان ، فكل ما هنالك في أدبه « انطباعات »
و « مواقف »

وهذه الانطباعات وهذه المواقف بلا جدال واضحة
غاية الوضوح ، وهي في أكثر الاحوال معبر عنها تعبيرا
ناريا أو تعبيرا لاذعا ، مما يلزمنا باعتباره قوة مؤثرة
ومحركة في العقل العربي ابان القرن التاسع عشر ، ولكن
هذه القوة هي قوة الاديب الفنان لا قوة المفكر الفيلسوف
.. فالفكر لا يسمى فكرا الا اذا بلغ درجة من التجريد
والنظر في الكليات تجعله يتماسك في نظرية شاملة ،

والنظرية الشاملة كالفكر الكلي هي آخر ما نجده في آثار
فارس الشدياق . ويكفي ان نذكر ان فارس الشدياق
اسس (الجوائب) في ١٨٦٢ للدفاع عن سياسة
الباب العالي ، أو أنه ناهض الثورة العرابية مناهضة
عنيفة وآزر بقلمه الخديو توفيق ونشر منشور الباب
العالي ضد العرابيين في العالم العربي ، لتبين بوضوح
أنه لم يكن رائد حرية في الشرق العربي ، بل ولم يكن

خادم حرية بالمعنى الحنديث لهذه الكلمة ، وانما كان مكانه الطبيعي بين طلائع السلفية الثائرة التي كانت تطالب بتجديد شباب الامة الاسلامية في اطار السيادة العثمانية

والحقيقة ان من الظلم لفارس الشدياق ان نطالبه بنظرية منسجمة متكاملة حتى في هذا الاتجاه كما نطالب جمال الدين الافغانى على سبيل المثال ، لان حياته المضطربة وشخصيته القلقة وطبيعته الادبية والفنية كانت خليفة بالا تجعله يستقر على فكرة شاملة واحدة في أية مرحلة من مراحل حياته . ثم ان تعدد ارتباطاته بالانجليز وبالامريكيين وبالمصريين وبالعثمانيين بل وبالتونسيين ايضا ، وكثرة تنقله بين أيدي المحسنين على اختلاف مللهم ونحلهم ، يجعل من العبث ان نحاول نسبته الى نظرية واحدة في الحرية او في الفكر السياسي والاجتماعي . بل ان هناك في آثار الشدياق وفي حياته ما يثبت انه كان ينظر الى صناعة الأدب نظره الى «حرفة» للرزق ، فهو نموذج عصرى لشاعر القبيلة المداح الهجاء بالولاء الشخصى لا بالولاء المذهبي

بل ان هناك في حياته مواطن للشبهة في بعض اتصالاته السياسية ودوافعها ، بل وربما مواطن للشبهة في بعض ما كان يقوم به من مهام . لذلك كان من الانصاف للشدياق ان نتحدث عن خواطره وتأملاته وانطباعاته ومواقفه السياسية والاجتماعية لا ان نتحدث عن فكره السياسي والاجتماعي

والشدياق الذي ختم حياته داعية لال عثمان بداها كعامة الشباب العربي المثقف في عصره شديد البرم بالترك شديد الضيق بعدوانهم على العرب . فهو يحدثنا في

« الساق على الساق » بمناسبة وصوله الى الاسكندرية
عن تجبر الترك واستعلائهم على المصريين كأن الترك
صنعوا من طينة غير طينة البشر ، فيقول في سخرية لاذعة
في الفصل الثاني (١) ::

« عمت صباحا يا فارياق . كيف انت . وكيف رايت
الاسكندرية . هل تبينت نساءها من رجالها فان النساء
في بلدكن لا يتبرقعن . وكيف وجدت مآكلها ومشاربها
وملابسها وهواءها وماءها واكرام أهلها للغرباء . .
» فأما رجالها فان للترك سطوة على العرب وتجبرا .
حتى ان العربي لا يحل له ان ينظر الى وجه تركي كما لا
يحل له ان ينظر الى حرم غيره ، واذا اتفق في نوادر
الدهر أن تركيا وعربيا تماشيا أخذ العربي بالسنة
المفروضة . وهي أن يمشي عن يسار التركي محتشما
خاشعا فكسا متحاقرا متصاغرا متضائلا قافا متقبضسا
متقبصا متشمصا متحمصا متحرفصا مكتزا متكاولا متأزحا
متقرفعا متقرفعا متقفعا متكنبشا متعنصرا متقوصرا
مستزمررا معرنفطا متجعثما متجعنا مرزئما مرمثرا
مقمئنا مكبئنا متجنبلنا متقاعسنا مراعزا مكردحا متضامنا
متصمصنا متزازنا مقربعا مدنقسا مطمرسا متكرفسا

(١) الطبعة التي استعملها هي الطبعة الثانية : « كتاب ،
الساق على الساق في ماهو الفارياق ، أو ايام وشهور وأعوام في عجم
العرب والاعجام » تأليف العبد الفقير الى ربه السرزاق فارس
ابن يوسف الشدياق

تأليف زيد وهند في زمانك ذا

اشهى الى الناس من تأليف سفرين

ودرس تورين قد شدا الى قرن

أقنى وانفسح من تدريس حبرين

منى يتفرد يوسف البستاني ، صاحب مكتبة العرب بمصر ،
القاهرة ١٩١٩ (٤٣٩ صفحة رائد ٢٣ صفحة ذنب الكتاب)

منقشاً معقنفساً متحويًا معرنزحاً متخشلاً آزماً لازباً
 كاتماً كانماً متشاجباً مصعباً مجرباً مجرمزاً متدخدخاً
 .. فاذا عطس التركي قال له العربي رحمك الله . واذا
 تنحنع قال حرسك الله . واذا مخط قال وقاك الله . واذا
 عشر عشر الآخر معه اجلالا له وقال نعشك الله لانعشنا:
 وقد سمعت ان الترك هنا عتقدوا مجلس شورى استقر
 رأيهم فيه لدى المذاكرة على ان يتخذوا لهم مركباً
 وطياً من ظهور العرب فانهم جربوا سروج الخيل وبراذع
 الجمال واكفها واقتاب الابل وبواصرها وحصرها وسائر
 انواع المحامل .. فوجدوها كلها لا تصلح لهم . ورايت
 مرة تركيا يقود جوقة من العرب بخيط من الكاغذ وهم
 كلهم يقودون له . استغفر الله مرادى ان أقول ينقادون
 له . ولم ادر ما سبب تكبر هؤلاء الترك هنا على العرب
 .. ان النبي صلعم كان عربياً . والقرآن انزل باللسان
 العربى والائمة والخلفاء الراشدون والعلماء كانوا كلهم
 عرباء غير انى اظن اكثر الترك يجهل ذلك فيحسبون ان
 النبي صلعم كان يقول شويله بويله او بقالم قبالم او
 غطالق قساب خى دلها طفالق باق ينخ بلها
 صفالق ياه خشيت وكرد فصالق هاب دركلها ...
 « لا والله ما هذا كان لسان النبي ولا لسان الصحابة
 والتابعين والائمة الراشدين رضى الله عنهم اجمعين الى
 يوم الدين آمين وبعده آمين » « الساق على الساق »
 الكتاب الثانى ، ٢ ، ص ١٣ - ١٧ »

كان ذلك قبل سفر الشدياق الى مالطة فى ١٨٣٤ ،
 أى حين كان فى التاسعة والعشرين من عمره . فالشدياق
 اذن فى شبابه كان يشارك الشباب المثقف فى عصره فى
 الثورة على الاتراك والتعريض بهم والسخرية منهم ، كما

كان يشاركهم في توكيد الشخصية العربية وربما القومية العربية ، فهو من هذه الناحية لا يختلف عن رفاعة الطهطاوى أو طليعة جيله . لكن ينبغى فى الوقت نفسه أن نذكر أن الشدياق كان قبل نزوحه الى مصر وقبل رحيله الى مالطة ثم الى انجلترا ليعمل فى خدمة الارسالية الانجليزية على اطياب صلة بالارسلالات الامريكية والانجليزية ، وقد وجد من الامريكيين والانجليز ماطلبه من حماية أيام محنة أخيه ومحنته مع الموارنة . وقد كان الانجليز يومئذ فى اوج صراعهم مع الترك ، ذلك الصراع الذى اتخذ صورة سافرة فى حرب تحرير اليونان سنة ١٨٣٠ وصورا متعددة لتأليب الشعوب العربية على الامبراطورية العثمانية واعانتها على تمزيق اوصال « الرجل المريض » . كذلك ينبغى ان نذكر ان تنديد الشدياق بتأله الترك ، لم يبلغ فى ثورته عليهم حتى شبابه مبلغ الثورة السياسية عليهم . فهو فى عرضه لمحنة أخيه اسعد الذى سجنه الموارنة بسبب تحوله الى المذهب البروتستانتي ، فمات فى السجن ، وفى عرضه لما نزل به شخصا من اضطهادهم ، يتهم الموارنة بالخروج عن ولاية سلطان تركيا وباقامتهم دولة داخل الدولة العلية ، بقوله معددا اعتراضاته :

« وأما المدنى فلأن أخى اسعد لم يأت منكرا ولا ارتكب خيانة فى حق جاره أو أميره أو فى حق الدولة . ولو فعل ذلك لوجب محاكمته لدى حاكم شرعى . فإساءة البطرك اليه إنما هى إساءة الى ذات مولانا السلطان . لأننا جميعا عبيد له مستامنون فى أمانه وحكمه . وكلنا فى الحق سواء ، إذ البطرك ليس له حق فى أن يخطف من بيتى درهما واحدا لو شاءه فانى له أن يخطف الأرواح . وهب

أن أخى جادل فى الدين ونفاظر وقال انكم على ضلال
فليس عليكم أن تميتوه بسبب هذا . « (« الساق
على الساق » الكتاب الاول ، ١٩ ، ص ١٠٣)

والشدياق هنا يستعدى سلطان تركيا على بطريك
الموارنة ولا يطالب إلا بالتسامح الدينى مع اصحاب
العقائد المخالفة ، ويعلن أن جميع رعايا الامبراطورية
العثمانية فى حمى السلطان . ولكن بغض النظر عن قصور
ثورية الشدياق السياسية ، فان هذه الصفحات تعد
دفاعا مجيدا عن حرية العقيدة الدينية ، وامثالها
كثير فى كتاباته وسيدكر التاريخ للشدياق دائما أنه
كان من أسبق من نادوا فى العالم العربى الحديث بحق
الانسان فى حرية العقيدة الدينية ومن اشد هم حملة
على التعصب الدينى وتحديا لطغيان الكهنوت . بل
سيدكر التاريخ له أنه كان من أوائل من دعوا الى
مبدأ سيادة السلطة الزمنية على السلطة الدينية ، حيث
يقول فى الكلام عن « تجديف » أخيه المزعوم :

« وانما كان يجب عليكم أن تنقضوا ادلته وتدحضوا
حجته بالكلام أو الكتابة اذا انزلتموه منزلة عالم تخشون
تبعته . والا فكان الاولى لكم أن تنفوه من البلاد كما كان
هو يطلب ذلك . بل اصررتم على عتوكم فى تنكيله وزعمتم
أن فراره من داركم مرة أنجاة نفسه كان زيادة فى جنايته
وجريرتة فزدتم تجبرا عليه وظلما وكأنى بكم معاشر
السفهاء تقولون أن اهلاك نفس واحدة لسلامة نفوس
كثيرة محمودة يندب اليها . ولكن لو كان لكم بصيرة
ورشد لعلمتم أن الاضطهاد والاجبار على شىء لا يزيد
المضطهد وشيئته الا كلفا بما اضطهد عليه . ولا سيما
إذا علم من نفسه أنه على الحق وأن خصمه القاهر له

على ضلال ، او أنه متحل بالعلم والفضائل وقرينه عطل عنها . فقد فاتكم على هذا العلم الدينى والسياسى

« ما بان الكنائس الفرنسية والنمساوية والانجليزية والمسكوبية والرومية الاورثوذكسية والرومية الملكية والقبطية واليعقوبية والنسطورية والدرزية والمتسوالية والانصارية واليهودية لا تفعل هذه الفظاعة والشناعة التى تفعلها الكنيسة المارونية . أم هى وحدها على الحق والناس اجمعون على الباطل . أستم تزعمون أن ملك فرنسا هو مجير الدين وناصره والناس من اهل مملكته الكاثوليكين مازالوا يطبعون كتباً ينددون فيها بعيوب رؤساء كنيستهم وقبائحهم وسفاهتهم وفحشهم وشراهتهم بل والحادهم . ان كثيراً منهم قد الفوا تواريخ خاصة بما كان عليه الباباوات من الفسق والفجور وسوء التصرف ، وبكفرهم بخلود النفس والوحى وبالهية المسيح . . » (« الساق على الساق » ، الكتاب الاول ٢٩ : ص ١٠٣ - ١٠٤)

وينتهز الشدياق هذه المناسبة ليتوسع فى استعراض معارفه عن فساد البابوات وهو يرى ان تعصبه الموارنة مجاف لروح الدين كما هو مجاف لكيان الدولة . وهو يخاطبهم بقوله : « وما كان لكم عليه من سلطان دينى ولا مدنى . اما الدين فان المسيح ورسله لم يأمرؤا بسجن من كان يخالف كلامهم وانما كانوا يعتزلونهم فقط . ولو كان دين النصارى شأ على هذه القساوة الوحشية التى اتصفتم بها الآن انتم رعاة التائهين وهداة الضالين لما آمن به أحد . اذ لا أحد من الناس يصبؤ الا اذا كان يرى الدين الذى خرج اليه خيراً من الدين الذى خرج منه . وكل انسان فى الدنيا

يعلم أن السجن والتجويع والاذلال والتوغد والتأويق والتشنيع ليس من الخير في شيء . وناهيك أن المسيح ورسله أقروا ذوى السيادة على سيادتهم وأمرتهم . ولم يكن دأبهم إلا الحض على مكارم الاخلاق والامر بانبر والدعة والسلم والاناة والحام ، فانها هى المراد من كل دين عرف بين الناس » . (« السباق على الساق » . الكتاب الاول ، ١٩ ، ص ١٠٢ - ١٠٣ »

والشدياق يقارن مارآه من تعصب الشوام ، مسلمين ونصارى وعنتهم في أيامه بما رآه من تسامح دينى لمسه في المصريين أثناء اقامته في مصر حيث يقول : « ولكل نوع من الناس عندهم اكرام يليق به سواء كان من النصارى او غيرهم وربما خاطبهم بقولهم : ياسيدى ، ولا يستنكفون من زيارتهم ومخالطتهم ومعاشرتهم خلافا لعادة المسلمين في الديار الشامية . وبذلك لهم الفضل على غيرهم وكان هذه المزية وهى حسن الخلق ورقصة الطبع امر مركوز في جميع اهل مصر » (« السباق على الساق » ، الكتاب الثانى ، ٧ ص ٤٢٤) . وهو يلاحظ أن باب الوظائف العامة في مصر مفتوح امام المسلمين والمسيحيين على قدم المساواة ، وان تجارة مصر كانت في يد النصارى الاجانب الذين وصفتهم بالجشع وحب الابهة : « ولكن وجود هذه الشراهة انما هو في الغالب عند النصارى الغرباء . فاما القبط فانهم اشبه بالمسلمين . وقل من تعاطى التجسر منهم . اما دولة مصر اذ ذاك فانها كانت في الذروة العليا من الابهة والعز والفخر والكرم والمجد . فكان للمتسمين بخدمتها مرتب عظيم من المال والكسب والشجن مما لم يعهد في دولة غيرها وكان واليها يولى المراتب العلية وسمات

الشرف السنية لكل من المسلمين والتصارى ماعدا اليهود
خلافاً لدولة تونس فان شرفها عم الجميع » (« الساق
على الساق » الكتاب الثانى ٧ ، ص ٤٣)

أما أفكار الشدياق السياسية والاجتماعية ، فلا
سبيل الى وصفها بأكثر من انها محض انطباعات ، وليس
فيها ما يدل على انه حاول ان يتفهم حقيقة ما يجرى
في المجتمعات الاوربية التى زارها او حقيقة تكون هذه
المجتمعات او حقيقة اسس الحكم فيها . ولذا فان وصفه
لها كان من الظاهر فقط ، وهو اشبه شئ بوصف
السائح لما يطوف به من بلدان . وهناك التفسيرات
اقتصادية فى الشدياق تذكرنا بوصف ديكنز لفقراء
انجلترا فى أيامه . وهو يقول فى « الساق على الساق » ،
(الكتاب الرابع ، ١٢ ، ص ٣٣٨) : « قد كنت احسب

ونحن فى الجزيرة (يقصد مالطه) ان الانكليز احسن
الناس حالاً . وانعم بالآ . فلمنا قدمنا وعاشرناهم
اذا فلاحوهم اشقى خلق الله . انظر الى هذه القرى

التى حولنا وامعن النظر فيها تجدهم لا فرق بينهم
وبين الهمج . يذهب الفلاح منهم فى الفداة الى الكد
والتعب ثم يأتى بيته مساء فلا يرى احداً من خلق الله
ولا يراه أحد . فيرقد فى العشاء ثم يبكر لما كان فيه
وهلم جراً . فهو كالآله التى تدور مداراً محتتنا فلا فى
دورانها لها حظ وفوز ولا فى وقفها راحة . فاذا جاء

يوم الاحد وهو يوم الفرح واللّهو فى جميع الاقطار لم
يكن له حظ سوى الذهاب الى الكنيسة فيمكث فيها
ساعتين كالصنم يتثائب ساعة ويرقد أخرى ثم يعود
الى بيته . فليس عندهم مثابة ولا موضع للسمر
والطرب : « ولا فرق بين سراة الريف وفلاحيه الا ان

بيوت السراة مؤثثة بأفخر الاثاث . كذلك لا فرق بين
عمال المصانع وفلاحى الارض » فان داب المصانع كداب
الفلاح من جهة انه يشقى ويكد النهار كله ولا حظ له
فى الليل الا اغماض عينيه » (« الساق على الساق »
الكتاب الرابع ، ص ٣٣٩)

وهذا الوصف للفقير البشع الذى كانت تعيش فيه
الطبقات الفقيرة فى انجلترا رغم الثراء الفاحش المحيط
بها وصف صادق وأمين . ولكن الشدياق لا يراه الا بعين
الاديب الفنان ، لان تشبيه حياة الطبقات الكادحة فى
انجلترا بحياة الهمج تعبير شعرى يدل على ان صاحبه لم
يكن يعرف شيئا عن حياة الفطرة وهى عكس ذلك على
خط مستقيم . لان استغلال الانسان للانسان على هذا
الوجه المنظم لم يبدأ الا مع بشائر الحضارة وموقف
الشدياق طبعاً مع الفقراء فى كل مكان ، ولكنه مستوحى
من عطف الانسان الفنان لا من فكر الانسان المفكر . وهذه
نماذج من تأملاته الاجتماعية فى العلاقات الاقتصادية بين
البشر وهى ما يسميه الشدياق « خواطر فلسفية »

« واذا كان الناس عباد الله فى أرضه على اختلاف أحوالهم
ومراتبهم هم كالجسم الواحد باختلاف ما فيه من الاعضاء
الجليلة والحقيرة فلم لا يجرى العدل بينهم كما يجرى بين
الاعضاء . فان الانسان اذا أكل شيئاً أو لبس شيئاً فانما
يفعل ذلك لصلاح الجسم كله . أم يزعم المثرون اذا وسعوا
على هؤلاء الضناك الصعاليك ونفسسوا عنهم الكرب
الذى يكابدونه من جهد المعيشة ومن عدم قدرتهم على
تربية أولادهم انهم يحملونهم على اهمال شغلهم وعلى
تركهم الارض بوراً فتعطل وتمحل فيهلكون جوعاً . .
أم يحسبون ان الله تعالى انما خلق الفقراء لخدمتهم فقط .

لعمرى ان حاجة الفنى الى الفقر اشد من حاجة الفقير الى الفنى . أم يأنفون من النظر من مقامهم الرفيع السامى الى ذوى الضعة والخمول خشية أن يسرى اليهم من بؤسهم ما يسوءهم . . واذا كانوا يخشون منه الفساد لكسله وتعطله فخوفهم من فساد نيته لفقره (يقصد :

من الفقير) ومن كراهته اياهم اولى . لان الشقاوة ادعى الى الفساد من السعادة . الا ترى الى هؤلاء الالوف من البنات اللائى يجرين فى أسواق لندن وجميع المدن العامرة بأخلاق من الشياب . ولا سيما هؤلاء النواشى اللائى لم يبلغن بعد من العمر خمس عشرة سنة . فهذا لعمرى الاهتجان بعينه . فكيف يعيرون علينا هذه العادة فى بلادنا وهى مستعملة عندنا على وجه الحلال وعندهم بالحرام . فلو كن مكفيات المؤونة لما فعلن ذلك .

لان البنت فى هذا الحد من السن لا تكرر الى الرجال ، ولا تضبع للبعال ، ولا سيما فى البلاد الباردة . وسلم من كيدهن وتهافتهن جشعا الى المال اناس كثيرون جلب عليهم شرهم اليهن مضار كثيرة . وما عدا ذلك فان هؤلاء البنات الحسان لو كانت الدولة وأهل الكنيسة يعنون بتجهيزهن بما يقدرون على الزواج الشرعى بعد تربيتهن وتهذيبهن ، لكن يلدن الاولاد الصباح فيزين المملكة بأثمار ارحامهن كما تقول التواراة . بخلاف ما اذا بقين على حالة السفاح فما يتولد منهن الا الخبائث والردائل (« الساق على الساق » ، الكتاب الرابع ، ١٢ ، ص ٣٣٩-٣٤٠) .

ومجمل ما يقوله الشدياق فى موضوع العسالة الاقتصادية ، انها لا تورث الا الحقد الطبقي والانحلال الخلقى ، وان الاستغلال البشع مناف لقوانين « الله والطبيعة » ، وان حل مشاكل الفقراء يكون باستيقاظ

ضمائر الاغنياء ونزولهم عن بعض ترفهم وبتنظيم الخسر
عن طريق الدولة والكنيسة ، وانه لا يطلب للفقر الا ان
ينتشل من الخصاصة المريعة : « الا فليمكنوه من ان يدوق
لذة العيش ويرى الدنيا كما هي عليه شهرا واحدا في عمره
على الاقل او يوما في العام حتى يموت راضيا قرير العين »
وهو لا يعارض في الفقر الذي لا يؤدي الى « الشره
والبطر » ، ولكنه يعترض على « الفقر المدقع الذي يلقي
الهموم والاحزان الدائمة في قلب صاحبه » ويدفعه الى
الجريمة او الى الانتحار . وهذا الموقف من مشكلة توزيع
الثروة والعلاقات الاقتصادية بين العامل ورأس المال نظرة
سطحية لا ترقى حتى الى فلسفة التعاطف والاخاء بين
البشر بالمعنى الدينى البحت

وقد كانت الاشتراكية المسيحية ، اشتراكية ف . ب .
موريس وتشارلز كنجزلى ، فاشية في انجلترا ايام ان كتب
الشدياق هذا الكلام ، ومحور دعوتهما استدرار عطف
الاغنياء على الفقراء ، من كل ما نجده في ادب الفترة السابقة
مباشرة على عام ١٨٤٨ ، عام « حركة الميثاق » . فيمكن
ان نقول اجمالا ان موقف الشدياق هو بمثابة صدى باهت
لموقف الاشتراكية المسيحية في انجلترا

ونعرف من « كشف المخبا » ان فارس الشدياق كان في
باريس وقت ثورة ١٨٤٨ التى عزل فيها لويس فيليب
وأعلنت فيها الجمهورية حتى آل الامر فيها الى لويس
نابوليون الذى أصبح فيما بعد نابوليون الثالث . فهو
يقول عن باريس : « ولما وصلنا اليها كانت السياسة بيد
الجمهورية اذ كانوا قد خلعوا لويس فيليب عن الملك ففر
بنفسه وأهله الى بلاد الانكليز ملجأ الفارين ومأمن القارين .
ومهما حصل فيها وقتئذ من الشغب وسفك الدماء فلم

يكذ الانسان يميز المقيوط من اهلها من المبتس فان
منتزهاها لم تزل حافلة بالناس (١) (ص ٧١) .

ثم يمضى الشدياق ليذكر بعض النبذ التاريخية عن
بعض البلاد التي مر بها في طريقه الى انجلترا وهي كاليه
وبولوني ، ورغم انه اقام في باريس يومين ابان اشتعال ثورة
١٨٤٨ ، فان هذه الثورة لم تهز فيه وترا ، فلم يحاول
ان يستقصي اسبابها او نتائجها ، وكل ما وجدته يستحق
الذكر عنها هو ان ما جرى في الثورة من سفك للدماء لم
يحل دون اختلاف الباريسيين الى الحداث العامة كالمعتاد .
وقد سبق ان راينا كيف ان الشدياق عاش في لندن وما
جاورها في خلال أزمة من اخطر الازمات التي مرت بها
انجلترا وهي حركة الميثاق في ١٨٤٨ ، ومع ذلك لانجد لهذه
الثورة المجهضة اي اثر في كتاباته ، مما يدل على ان اهتمامه
بالسياسة في أوروبا كان هامشيا ، ومن باب أولى اهتمامه
بالفكر السياسي والاجتماعي

والشدياق لا يجد ما يقوله عن الثورة الفرنسية الا
ما ذكره في « الساق على الساق » (الكتاب الرابع ، ١٧ ،
ص ٣٧٣) ، للتدليل على ميل الفرنسيين الى الملذات
الحسية : « وقد تقدم ان الفرنسية لا يفرقون بين الحرية
والبغي ويبقى هنا ان نقول انهم أشد الناس شبقا الى
البعال . وأقربهم الى السفاح . وناهيك انهم في الفتنة

(١) النص المستعمل هو الطبعة التونسية الاولى : « كتاب الرحلة ،
الموسومة ، بالواسطة الى معرفة مالطة ، وكشف المخبا في فنون أوروبا ،
تأليف ، العالم العلامة والشهم الفهامة النافع البارع وحائز ، نصل
السباق بلا منازع فارس ميادين البيان ، ومجلى مخدرات المعاني على مصان
العرفان ، من لم تزل صحائف افا داته تجوب الافاق وينمقد على الاقبال
عليها ، نطاق الاتفاق أبي العباس ، الشيخ أحمد فارس أفندي ، الشدياق
دام ، بحفظ الباري الرزاق ، طبعة أولى . بمطبعة الدولة التونسية
بحاضرتها المحمية ، سنة ١٢٨٣ (هجريه) ٣٨٦ صفحة

الآخرة التى حدثت سنة ١٧٩٣ ، أقاموا امرأة عريانة على مذبح احدى الكنائس وسجدوا لها . فصور لخاطرك أيها القارىء كيف تكون الرجال والنساء فى هذه المدينة فى ليالى الشتاء الباردة الطويلة « (١) . فان جاء ذكر الماچنا كارتا لم يجد الشدياق ما يقوله فيه أكثر من أنه ثبت نظام المحلفين فى انجلترا : « واصل الجورى عرف فى أيام الصكصونيين وذلك أنه كان حدث مرة نزاع بين انكليزى ووالسى فعين ستة نفر من الانكليز وستة من الوالسيين للنظر فى أمرهما . ثم أثبت اقامة الجورى فى المجلة التى يسمونها (مكننا كارتا) كأنها من اعظم اسباب العدل والحرية » (« كشف المخبا » ، ص ١٤٠) . وهذه طبعاً خرافة من الخرافات التاريخية الكثيرة التى نقلها الشدياق فى « كشف المخبا » وفى « الساق على الساق » حول حضارة أوروبا ، أغلب ما يكون نقلاً عن قصاصات الصحف الانجليزية ودوائر المعارف الشعبية ولا سيما من جالنيانى

(١) فى « كشف المخبا » يشير الشدياق الى اعدام لويس السادس عشر ومارى انطوانيت ، ولكن بمناسبة الحديث عن تاريخ ميدان الكونكورد ، فيقول فى ص ٢٥٦ - ٢٥٧ : « وفيها أى فى هذه السنة قتل الملك المذكور وزوجته ماري انطوانيت ومدام رولان وشارلت كوردى وغيرهم . قلت كان لويس السادس عشر حفيد لويس الرابع عشر وتزوج بنت ملكة أوسترى المسماة ماري ترازيا واتهمه الفرنسيون بأنه كان ذا ضلع عليهم مع النمسا فتحزب جمهورهم عليه وحكموا عليه بالقتل فلما جرى به الى مقنله قدم غير جزع ولا وجل وكلم الناس بصوت جهير قائلاً : (ألا يا أيها الفرنسيين انى أموت بريئاً من الذنوب التى تجنيتم بها على واني أسامح جميع أعدائي واتضرع الى الله تعالى أن تكون فرنسا العزيزة على) . . فما كاد يتم قوله هذا الا وصرخ رئيس الفتنة ويعرف باسم (صانتر) بأن تضرب الطبول ويضرب عنقه فلما صعد المكان الذى أعد لقتله ضج القسيسون وهم يصرخون (يا ابن مار لويس اصعد الى السماء) ثم بعد أن ضربت عنقه حملت جثته ودفنت فى قبر مليء جيراً وجعل حرس عند قبره الى أن بليت بالمرءة . »

التي يبدو انه كان يتوسع في الاعتماد عليها

ومن المقارنات الدائمة التي يعقدها الشدياق بين الانجليز والفرنسيين في زمنه رايه بأن الانجليز قوم يسلمون زمامهم لقاداتهم لا يحاسبونهم على شيء بعلة ثقتهم فيهم فهم نموذج للاستقرار السياسي بينما الفرنسيون على العكس من ذلك دائمو الثورة كثيرو التبديل للحكام ونظم الحكم ، أو بلغة الشدياق : « ومن ذلك انه لم يزل دأبهم تغيير الحكومة وتبديل السياسة وأربابها ولم يخطر ببالهم قط أن يغيروا هذا الأسلوب السمج الشنيع الذي يجرى في عبارات أهل السياسة والاحكام منهم فان فيه من التكرار والمواربة والحشو ما يشهد عليهم امام الله والناس فانهم لا ذوق لهم ولا امام بشيء من الادب » . (« كشف المخبا » ، ص ٢٧٣)

وهو يقول أيضا في انصراف كل انجليزى الى عمله وعدم اشتغاله بأمور السياسة : « ويقال ان بهذه الخصلة استتب عز دولة الانكليز وعظمت شوكتها لان الرعية لا تعترض ذوى الامر والنهى في تدبيرهم ولا يتطاولون الى معرفة ما تقتضيه ساداتهم وأهل شوارهم فلذلك قلما يحدث عندهم شغب أو فتنة بخلاف أهل فرنسا فان كلا منهم يتطفل على اولياء الامر وهذا هو السبب في كثرة العساكر هناك وقلتها هنا » . (« كشف المخبا » ص ١١٦ - ١١٧)

وليس معنى هذا أن الشدياق لا يتعرض لنظم الحكم ، ولكن ما يورده في هذا الموضوع أقرب الى الشرح المدرسى منه الى التحليل ، وهو غالبا يسرد الحقائق التاريخية أو السياسية دونما تعليق من عنده . فهو مثلا يحدثنا عن مصادر التشريع الانجليزى فيقول : « ويمكن تقسيم

شرعهم الى اربعة اقسام : الاول ما تناقلوه من احكام الرومانيين والنرمانديين والصكسونيين الذين فتحوا بريطانيا ، ويدخل في ذلك أمور من قبيل السنة والعادة وجل عاداتهم من قبيل الفرض والسنة . وما أجدرهم بأن يكون لهم لفظة توافق الدين عندنا فانها بمعنى الديانة والعادة فأرى ان اخلعها عليهم سواء قبلوها ام لا : الثاني ما بنى على العدل والانصاف ومراعاة المصالح مما لم يرد فيه نص ولم يجر فيه حكم فاذا حدث أمر من ذلك أحبل على محكمة العدل فيحكم فيه القاضي والجورى (يقصد المحلفون) بالرأى بحسبما يترجع عندهم أنه الاصلح : والثالث احكام مجلس المشورة وهى غير متناهية : والرابع احكام ديوان الكنيسة الا انه ليس فى شىء من هذه الاحكام ذكر الطاهر والنجس وما يؤكل وما لا يؤكل أو ذكر حيض المرأة ونفاسها وحدادها وعدتها وما اشبه ذلك مما لا بد من ذكره فى كتب الفقه الاسلامية ومع ذلك فيمكن أن يقال انه ليس أمر من الامور المتعارفة الا وهو مقيد بحكم من هذه الموارد الاربعة » . (« كشف المخبا » ص ١٤٢)

ومجلس المشورة الذى يشير اليه الشدياق هو البرلمان الانجليزى . اما السنة التى يشير اليها فهى التقاليد البريطانية المشهورة التى كثيرا ما تحل فى بريطانيا محل القانون . فكان مصادر التشريع فى انجلترا بحسب ما ورد فى الشدياق هى ما يسمى بالقانون العام Common law والتقاليد جزء منه لا يتجزأ . ثم الفقه القضائى أو احكام القضاء Jurisprudence . ثم تشريعات البرلمان Legislation ، ثم قوانين الكنيسة Common law ، ولا شك أن عرض الشدياق لهذه المصادر المتعددة على القارئ العربى كان

يتضمن تلقيحا للفكر العربى بمبادئ الحضارة الانجليزية .
ولا سيما فى عصر كان يتلمس طريقه الى بناء الدولة
الحديثة القائمة على التمييز فى فلسفة الفقه بين القانون
الوضعى والقانون السماوى

وتأكيد الدور الذى تلعبه البرلمانات أو «مجالس المشورة»
كما كان الشدياق يسميها ، بعد تعميقا للفكرة الديمقراطية
البرلمانية فى العالم العربى الذى كان لا يزال نحو منتصف
القرن التاسع عشر فى طريقه الى الاحساس الواضح
بضرورة اقامة المجالس النيابية كأجهزة من أجهزة الحكم
ومن هذا القبيل ابراز الشدياق لضرورة فرض الضرائب
الجديدة ، ولا سيما لتمويل الحروب ، من خلال البرلمان ،
فهو يقول : « واذا شئت (يقصد الطبقة الحاكمة)
ان تضرب على الرعية ضريبة لسد مصاريف الحرب أحالت
ذلك على مجلس المشورة النائب عن الجمهور . ومعلوم
ان الانسان ليهون عليه ان يؤدى شيئا على يد نائبه أكثر
من أن يؤديه على يد غالبية قاهرة » . (كشف المغيب)
ص ١٥٠) . ومعروف فى تاريخ إنجلترا الدستورى أن
انفراد شارل الاول بفرض الضرائب لتمويل الجيوش ،
ولا سيما البحرية البريطانية ، أو ما كان يسمى فرض
« ضريبة السفن » ship-money ، كان السبب
المباشر فى نشوب الحرب الاهلية فى إنجلترا عام ١٦٤٠
واعدام شارل الاول وعلان جمهورية كرومويل ، كما
كان السبب المباشر فى استقرار المبدأ الدستورى القائل :
« لا ضريبة بغير تمثيل » (no taxation without
representation) الذى أصبح فيما بعد ركنا من أهم
أركان الدستور البريطانى

ويدافع الشدياق عن النظام البرلمانى فى إنجلترا بقوله

انه يرسم الحدود بين الحاكم والمحكوم ويعلى كلمة القانون ويجنب البلاد الوعود الجزاف التي يعد بها الحاكم الفرد رعيته ، ورغم ما ينبه اليه الشدياق من بطل الديمقراطية الا انه يفضلها على حكم الفرد . فهو يقول : « ولكن لا ينبغي ان تفهم من هذا أن الامور الخطيرة عندهم تبت في الحال . فان لها من التوقيت والتعيين ما يعيا به صبر المنتظر اذ لا يبرم عندهم أمر من أول وهلة فعلى قدر ما يهون عليهم ارتجال المقال يصعب عليهم ارتجال الفعال . حتى ان ديوان المشورة لا يبت شيئاً في الحال .

وانما المراد انهم لا يعدون بشيء لانية لهم على وفائه كما يحدث في بلادنا . فيبقى الموعد رهين الاماني يطعم الملت ويسقى الوعد ثم لا يحصل من ذلك على طائل فينتج منه التكذيب من قبل الموعد والتكيد من قبل الواعد »

(« كشف المخيا » ص ١٥٣) . فالشدياق باختصار يقول ان سيادة القانون والحكم الديمقراطي يجعلان يد العدالة ويد الاصلاح بطيئة ولكنهما في الوقت نفسه يصونان الحكم من الارتجال ومن الوعود الجزاف

والغريب في هذا هو أن الشدياق في كل حديث له عن الديمقراطية البرلمانية لا يقرنها كما كان يفعل الطهطاوي وعامة المشتغلين بالفكر السياسي والاجتماعي بكفاح الشعوب ضد الظلم من أجل الحرية والمساواة ، ولكن يقرنها بفكرة العدالة بمعناها القانوني البحت ، وبالعلاقات الخلقية السوية بين البشر . بل ان حديثه عن دور ديوان المشورة في تنظيم حياة الانجليز ، انما ورد بمناسبة كلامه عن استقامة الخلق الانجليزي من حيث الامانة في الوعد والاحجام عن ارتجال العهود على عكس ما وجد الشرقيين يفعلونه في زمانه . فحاسة الشدياق ليست حاسة سياسية

اجتماعية في المقام الاول بل حاسة اخلاقية فردية تتبلور
آنا حول فكرة العدالة وضمائنها وتتبلور آنا آخر حول
فكرة التعاطف وبر الانسان بالانسان . وهكذا دواليك .

وفارس الشدياق حين يتناول موضوع الحرية لا ينظر
اليها تلك النظرة المطلقة التي ورثتها الانسانية عن الثورة
الفرنسية وعلان حقوق الانسان ، بل ينظر اليه نظرة
بورجوازية سافرة ، فهو يقبل تعريف جولد سميث للحرية
بأنها مرادفة للغنى والثروة . ولا شك ان الانسانية قد
اهتدت منذ ظهور الفكرة الاشتراكية الى العلاقة الحميمة
بين الحرية والاستقلال الاقتصادي ، ولكن الربط بين
الحرية والثروة في ظل الفلسفة البورجوازية لم يكن له
معنى الا توكيد حرية الطبقات الوسطى وحدها وتوكيد
حقها في الاستقلال الاقتصادي ، مع تجاهل هذا الاستقلال
الاقتصادي بالنسبة الى الطبقات الشعبية . وهذا القبول
لتركيب الطبقي للمجتمع على انه من صنع الطبيعة واضح
في كل كتابات الشدياق ، فهو يقبل غنى الاغنياء وفقر
الفقراء وما بينهما ، كما يقبل العلاقات الاستغلالية بين
الانسان والانسان ، ولا يعترض الا على ألوان الغنى والفقر
التي تهز ضمير الانسان الديني والاخلاقي . فهو يقول
مثلا في « كشف المخبا » (ص ١٧٤ - ١٧٥) : « ثم ان
الغنى وان يكن شأنه أن يجتذب اليه قلوب الناس في جميع
الامصار والاعصار وأن التجمل باللباس يورث المرء هيبة
وجلالا حيثما كان وعلى ذلك قول بعضهم (لقد اجتهدت
في أن أنظر الى الغنى بالعين التي أنظر بها الى الفقير فام
أقدر) - او كما قال العلامة كولد سميث ان الغنى مرادف
للحرية في كل مكان - الا ان الغنى عند الانكليز شعار على
الجدارة والاستحقاق لكل شيء . فالغنى عندهم يمكن له

أن يرفع دعواه الى مجلس المشورة ، ويطلق امراته لعله الزنا حقيقة أو ادعاء والفقير لا يمكنه - وله أيضا جدارة بأن يكون ضابط البلد - ومن أعضاء لجنة المشورة المؤلف من نواب الاقاليم - وأن يشتري وظيفة من الديوان في العساكر البرية فيكون قائد مائة أو ألف أو عشرة آلاف - وأن يدخل في المنتديات أو الاكثيس وهناك يجتمع بالمظماء وذوى الشرف - فاذا راوه على تلك الحالة لم يلبثوا أن يدعوهم الى منازلهم - فان كان عزبا خطب اليهم احدي بناتهم أو اخواتهم أو كان متزوجا زوج ولده منهم أو من بناتهم .. الخ «

ومن هذا نحس ان الشدياق رغم قبوله لطبقية المجتمع يعترض على الفوارق الطبقة اذا أدت الى الاختلال بالمساواة امام القانون وبمبدأ تكافؤ الفرص : فهو هنا يصور المجتمع الانجليزى تصويره لمجتمع بلوتوقراطى المال فيه مفتاح كل شئ ومصدر من مصادر الاختلال بالمساواة امام القانون وبمبدأ تكافؤ الفرص . وهذه بغير شك نظرة تقدمية ورثها الشدياق عن مفكرى الاشتراكية المسيحية الذين تأثر بهم ، اذا هى قيسنت بالفلسفة الرأسمالية المعربة التى كانت تتمرغ فيها الطبقات البورجوازية الانجليزية بين قانون الاصلاح الاعظم فى ١٨٣٢ . والضيق الاعظم الذى كابده انجلترا فى ١٨٨٠ ولكنها بطبيعة الحال بعيدة كل البعد عن النظرة العلمية أو شبه العلمية للمجتمع التى أخذها الطهطاوى عن الراديكاليين الاوربيين الذين أقاموا فلسفتهم على مناقشة « أساس القيمة » فى الانتاج من حيث علاقة رأس المال والعمل فى انتاج السلعة . ومع ذلك فلا يسعنا الا أن ننوه بأن الشدياق فى « الساق على الساق » وفى « كشف المخبا » ثار ثورة

واضححة على الليبرالية المطلقة وعلى مذهب حرية التجارة مستهديا مبادئ المدرسة الاشتراكية المسيحية (راجع المناظرة بين « السسوقيين والخرجيين » فى « الساق على الساق »)

ومن المواضع التى يتهم فيها الشدياق على مذهب حرية التجارة قوله بعد أن يعدد حوادث دس السم التى التى شاعت فى زمنه فى انجلترا ويتحدث عن خطر اباحة تداول السموم :

« ومن العجيب حقا أن مجلس المشورة بلندرة أصدر أمرا بعدم أذى الحيوان غير الناطق وبتأديب من يرتكب ذلك أو تفريمه وبلغ الذين أذوا الحيوانات فى العام الماضى أربعمائة وأربعة وستون شخصا وبلغت غرامتهم نحو خمسمائة وأربعة وسبعين ليرة وأرسل منهم عشرة انفار الى دار التأديب من دون أن تقبل منهم غرامة . ورؤى مرة رجل من نبلاء فرنساوية يفرى كلبه بمطاردة هرة فقرمه الحاكم عشرين شلنا . ومع ذلك فلم يهتم حظر بيع السم منعا لهذا الشر المتفاقم على الحيوان الناطق . وأن الولد اذا أخذ حاجة ليرهنها وهو دون البلوغ أو دون خمس عشرة سنة لا يقبلها منه المرتهن واذا ذهب الى دوائى ليشتري سما أو مسبتا باعه . على أن بيع السم فى مالطة وفرنسا محظور على أى كان الا باذن من الطبيب فكأن العجماوات أنفع للدولة من بنى آدم . وما أدرى لذلك سببا سوى هذا الاصل الفاسد الذى يعبرون عنه بقولهم حرية المتجر أو كما قيل لزوم السم للفلاحين فى قتل الهوام كما مر ذكره . الا أن مراعاة الجانب الاقوى فى الامر الذى يكون منه مفسدة ومصلحة ألزم وأهم . وهذه الحرية فى المتجر هى التى سهلت للناس أن يفشوا

كل شيء من المأكول والمشروب وكل ما يصبح فيه البيع والشراء كما سيأتى بيانه . حتى أن صاحب الذوق السليم يؤثر المقام في بلاد الهمج بحيث يذوق شيئاً مما تنبتة الأرض على حاله على أن يمكث بين قوم يعلمون عدد نجوم السماء ورمل البحر وهم مع ذلك يأكلون ما يضر البهائم فضلاً عن البشر . وكل شيء جاوز القدر أضر » .
(« كشف المخبا » ص ١٣٩ - ١٤٠)

فالشدياق اذن يوافق على الحرية ولا يوافق على الاسراف فيها . بل أننا نقف أحياناً عند بعض ملاحظات الشدياق فنخلص منها بأن إيمانه بالديمقراطية كان مشوباً بكثير من التحفظات التى تدخل فى باب الرجعية . فهو مثلاً لا يؤمن بديمقراطية التعليم بل ويدعو الى الاحتياط منها لأنها عامل من عوامل عدم الاستقرار السياسى . وهو يقول فى « كشف المخبا » (ص ١٤٧ - ١٤٨) :

« وأنا أختتم هذا الاقرار بأن أقول ان عامة الانجليز بالنسبة الى عامة فرنسا فى معزل عن المعارف والادب . وكما أن جزيرتهم منقطعة عن جميع بلاد أوربا كذلك هم انقطعوا عن أخلاق أولئك . وأقول فى الجملة أنه مهما يظن أن دول الأفرنج تبغى تعميم المعارف لدى جميع رعاياها فليس هذا الظن سديداً إذ ليس من نفع الدولة والكنيسة أن تكون العامة متكيسة ولا سيما عامة فرنسا فإن معارفهم سبب الى انكار فضل الدولة عليهم » . فهو اذن ممن كانوا يخشون تحركات الجماهير والقلق الاجتماعى نتيجة لتعميم العلم والثقافة ، وفى الموازنة بين النظامين الانجليزى والفرنسى ، نراه يؤثر النظام الانجليزى القائم على تقييد التعليم على النظام الفرنسى

القائم على اطلاقه . وقد سبق أن رأينا اعجاب الشدياق بالاستقرار السياسى فى انجلترا الحاصل من انصراف كل انجليزى الى عمله وانصرافه عن الاشتغال بسياسة الدولة ، كما رأينا مهاجمة الشدياق لكثرة الثورات السياسية فى فرنسا ، وهى حاصلة فى نظره من مبالغة الفرنسيين فى الاهتمام بالسياسة . ومعروف أن هذا الموقف من ديمقراطية التعليم متمش مع فلسفة الاشتراكية المسيحية التى تعارض الاتجاهات الثورية فى الإصلاح وتعارض تجاسر الطبقات الشعبية على الحكومات أو نظم الحكم باثارة الفتن والقتل

وكل من يعرف شيئاً عن تاريخ انجلترا يعرف الدور التخريبى الذى قام به الاشتراكيون المسيحيون لاحتباط حركة الميثاق والزحف العمالى الكبير على لندن فى ١٨٤٨ ، اعتماداً على دعوتهم القائلة بأن الصراع الطبقي ليس وسيلة العدالة الاجتماعية أو التقريب بين البشر ، ولكن بث الفضائل الدينية فى نفوس الاغنياء والفقراء على السواء

وقد تبلور هذا الموقف الاشتراكى المسيحى عند الشدياق فى جملة معتقدات تؤكد روابطه بهذه المدرسة السياسية . فهو فى « كشف المخبا » (ص ١٥٥ - ١٥٦) يحمّد للانجليز سعيهم وايمانهم بالعمل وبالاعتماد على النفس ، ولكنه ينعى عليهم الاسراف فى هذا الايمان الى درجة مخلة بالايمان الدينى . فمعروف أن الحضارة البورجوازية الاوروبية فى القرن التاسع عشر ولا سيما فى أوجها الليبرالى ، كانت تقوم على مبدئين يعدان دعامتى الاخلاق البورجوازية الفردية ، وهما نظرية « الواجب » ونظرية « الاعتماد على النفس » بلفة الشدياق أو

self-help كما كان يقول الانجليز ، وهى أعم من الاعتماد على النفس كما نفهم من كتاب سامويل سمايلز الشهير فى هذا الموضوع اذ هى تشمل تنازع البقاء وبقاء الاصلح وكل ما يصور الحياة على انها غابة تتصارع فيها وحوش بشرية فلا يبقى فيها الا أجدرها بالحياة أو على الاصح أقدرها على الحياة ، أو بلفظة الشاعر العظيم تينسون هى « الطبيعة حمراء الناب والمخلب » . وفى مثل هذه الفلسفة يعد النجاح فضيلة والفشل رذيلة كما يعد الفنى تعبيرا طبيعيا عن الفضائل ويعد الفقر تعبيرا طبيعيا عن الرذائل ، وهو ما يظهر الفقير فى مظهر الجانى لا المجنى عليه اجتماعيا واقتصاديا . وطبيعى أن الفلسفة الاشتراكية المسيحية القائمة على الاصلاحية بالتكافل الاخوى بين بنى الانسان مع التسليم بما رسمته ارادة الله من فوارق بين الافراد والطبقات ومن درجات فى السلم الاجتماعى ، كانت تعد هذا الايمان المطلق بسلامة حياة الفطرة ، وسائل وأهدافا ، فلسفة وحشية ضارية تجاقى تعاليم الدين القائمة على التعاطف والتواصل بين البشر لا على التنافس والتقاتل . بل كانت تعد هذه الفردية المطلقة لونا من الزندقة يتضمن اعتماد الانسان الكلى على نفسه من دون الاعتماد على مشيئة الله . وفى هذا يقول الشدياق :

« اتخال أن التمدن معناه أن يكون الناس فى مدينة وفيها ذئب وسباع . كلا ثم كلا . غير أن اجتماع الخروف والذئب فى مرعى واحد ليوجب على اليهود أن يؤمنوا بمجىء المسيح . ومن ذلك تنشيط أولادهم الى الاشتغال وتمارينهم على ما يكسبهم واياهم الرزق الكافى والمواظبة على الاعمال والصبر على ما يتعاطونه جل أو حقر . فانهم

(يقصد الانجليز) لا يملون من السـمـى ولا يرون
فى الكسل راحة ولا يقول احدهم انى كبرت ما دامت فيهم
نسمة تتحرك . ومع كل هذا التجلد والتحمل فمتى ضيم
احدهم أو سقط شرفه فأهون شىء عليه نحر عنقه وذلك
عندى بعض الافعال المتناقضة فى الطبع البشرى

« وجل سعيهم فى شبابهم هو لتحصيل ما يهنتهم
فى شيخوختهم حتى يمكن لهم تربية اولادهم فلا يحتاجوا
الى التكفف أو الى ملازمة المستشفيات والملاجىء المعدة
للعاجزين .. »

« غير أن حب التناهى غلط فان تعليق العبد توفيقه
بالكلية على سعيه وكده لا يخلو من ازراء المولى . وفيه
وجه آخر تقسية للقلب فان الانسان والحالة هذه يهون
عليه أن يفارق وطنه وسكنه لاجل المال .. الخ »
(« كشف المخبا » ص ١٥٥ - ١٥٦)

فالشدياق اذن على غرار الاشتراكيين المسيحيين
يرفض أن تكون الحياة الانسانية أو الاجتماعية مرتعا
للذئاب والضياع والسباع ، كما يرفض أن يبلغ ايمان
الفرد بنفسه المدى الذى يخرج ارادة الانسان على
ارادة الله

ومن أسس الاشتراكية المسيحية التى نجدها فى
الشدياق واضحة تتخلل كل أعماله حملته على الكهنوت
من ناحية وعلى البذخ الذى يعيش فيه رجال الدين من
ناحية أخرى . فهو فى مجال الحديث عن كاتدرائية سانت
بول وكاتدربرى وعمارتهما الباذخة ، يتطرق الى الحديث
عن مراتب رجال الدين وعما يحيط بهم من مظاهر
الفخفة والهيلمان فيقول :

« وفى لندرة كنائس كثيرة منها ثلث عشرة كنيسة يبلغ

مصرفها في السنة اكثر من عشرين ألفا وايراد رئيس
أساقفة كنتربوري في السنة خمس وعشرون ألف ليرة
(يقصد جنيها استرلينيا) وايراد رئيس أساقفة يورك
خمس عشرة ألفا وليس لمطران باريس من الايراد ثلث
ما لأسقف لندرة وجملة ما يصرف على الكنائس نحو
٥٠٠.٠٠٠ ليرة وايراد أسقف لندرة في السنة خمسة
عشر ألف ليرة ولكن خليفته لا يكون له الا عشرة آلاف فقط
وايراد باقى الاساقفة من أربعة آلاف ليرة فصاعدا فهم
بمثابة وزراء الدولة فان سنوية أول لورد في ديوان الوزارة
البحرية أربعة آلاف وخمسمائة ليرة . ثم انه كما أن
هؤلاء الرعاة المتبتلين الى الله تعالى ماثلوا الوزراء والأمراء
في أخذ الارزاق والوظائف كذلك ماثلوهم في الرفعة
والشأن والانفراد عن الرعية فان مواجهة (يقصد
مقابلة) رئيس أساقفة الانجليز أصعب من مواجهة
البرنس البرت زوج الملكة . وقد اضطرت مرة أن اكتب
اليه في أمر ما فورد الجواب منه في رقعة قدر نصف
الكف وكان خطابه بضمير الغائب ونفى فيه ما لم يكن
محله النفى احترازا من أن اكلفه بخطاب آخر ولكن أى
لوم عليه اذا لم يجاوب أحدا لان رئيس الكنيسة الذى
ايراده خمسة وعشرون ألف ليرة في السنة ليس عليه أن
يجاوب من ليس له صلدى واحد من كل ليرة تدخل
خزائنه الرسولية وقد كان الخورى ميخائيل شاهيات
حضر الى هذا الطرف وكتب ثلث رسائل احداها الى
البرت والثانية الى اللورد بلمرسطن والثالثة الى المطران
المشار اليه فجاءه الجواب من الاولين ومن الاخير لم يرد
سلب ولا ايجاب وأقسم لو أن يهوديا غنيا من أمستردام
وفد اليه في عاجلة ورواء لاحتفل به وأكرمه غاية الاكرام

ولكن ليت شعري ما معنى كلام ماربولس بقوله : اما الذين يرومون الفنى فانهم يقعون فى المحنة والفخ وفى شهوات كثيرة سفيهة ضارة تفرق الناس فى العطب والهلاك لان حب المال أصل كل شر وهو الذى اشتتهاه قوم فضلوا عن الايمان وطعنوا أنفسهم برزايا كثيرة فأما أنت يا رجل الله فاهرب من هذه الاشياء واقتف البر والتقوى والايمان والمحبة الخ . وبقوله : ومن حيث أن لنا القوت والكسوة فلنقتنع بهما . وبقوله : اما التقوى مع القناعة فهى مكسب عظيم . اهـ . ورب معترض هنا يقول ان الكنيسة الآن ليست كالكنيسة فى مبدأ النصرانية اذ لم يكن للنصارى وقتئذ دولة ولا سطوة فأما الآن فان عزها يرجع الى عز الدولة وأن رئيس الاساقفة الآن يلزمه أن يكون من أهل مجلس المشورة (يقصد عضواً فى البرلمان أو فى مجلس اللوردات على وجه التحديد) وأن يزور الوزراء ويكون مزوراً منهم وأن يصنع مآذب نلاشراف ويتكلف نفقات كثيرة فلا بد له والحالة هذه من رزق وافر يجرى عليه ومن صرح وعاجلة وخدم وأوانى فضة ونفيس أثاث . قلت اذا كان الاسقف تزوره أرباب الدولة وتدعوه الى الولائم مع اقتصاد حاله أو بالحرى مع تقشفه كان ذلك أدعى الى كرامته وتعظيمه فاما تكلفه للنفقات والولائم وغير ذلك فانه شاغل له عن أداء ما يجب عليه من تعهد الرعية وتفقد أحوالهم وهذا هو أصل معنى الاسقف فان قيل ان أمور الكنيسة الآن قد استتبت وانتظمت فلم يبق حاجة الى تكليف الاسقف أو رئيس الاساقفة بالنظر فيها والتعهد لها قلت اذن هو اقرار على أنفسهم بعدم لزومهم على أنى لا يتعرض لمثل هذه المسائل فان لكل كنيسة أساقفة ومطارنة وحيث

أن مار بولس قد ذكر اسم الاسقف فلا بد من وجود
مسماه ولكنى أرى شيئاً على من يعير غيره شيئاً وهو
متلبس به فان الانجليز ينسبون الكنائس الشرقية الى
العظمة والتبذخ والسرف والشطط مع أن رؤية بطاركة
انطاكية ممكنة لكل أحد ولا يخفى أن انطاكية في الدين
أشرف من لندرة » . (« كشف المخبا » ، ص ٣٤٣ -
٣٤٥)

وقد اطلت في الاستشهاد بآراء الشدياق فيما ينبغى
أن يكون عليه الدين ورجاله لأن هذا جزء لا يتجزأ من
الدعوة الاشتراكية المسيحية التي انتشرت في الطبقات
البورجوازية الصغيرة الانجليزية ، ولا سيما طبقة
الاسطوات من أرباب الحرف (طبقة الارتيزان) بين ١٨٤٠
و ١٨٥٠ وكانت من أهم عوامل انحراف الطبقة العاملة
الانجليزية في هذه الفترة الحرجة التي بدأت فيها
الراديكالية من ناحية والاشتراكية العلمية من ناحية
أخرى تبلوران . وكان أهم آثار الاشتراكية المسيحية في
انجلترا أنها دقت أسفينا عميقا بين طبقة الاسطوات
(أرباب الحرف) وبين البروليتاريا الصناعية الجديدة
وأنها سلمت قيادة البروليتاريا الصناعية لطبقة الاسطوات
فنشروا من حولها ضباب مثالياتهم وروحانيتهم بما حال
دون رؤيتها علاقات الانتاج والتوزيع في المجتمع الصناعى
الالى رؤية واضحة . وقد كانت هذه الدعوة الاشتراكية
المسيحية تهاجم الكنيسة كوجه من وجوه « المؤسسة »
أى « المؤسسة الاجتماعية » أو ما يسميه الانجليز
Establishment وهو مجموع الاجهزة والقوى
الاجتماعية مادية كانت أو روحية تاريخية كانت أو راهنة
تتركز فيها القوة المحافظة المعادية للتطور والتغير في

المجتمع والتي تستهدف الاستقرار الاجتماعى وتتوسل اليه بكل الوسائل الممكنة . وكان جوهر الدعوة الاشتراكية المسيحية هو أن الكنيسة كوجه من وجوه « المؤسسة الاجتماعية » أو « الأساس الاجتماعى » أن أثرت هذا التعبير ، قد خرجت عن غايات المسيحية الأولى ووسائلها بإسرافها فى الدنيوية . وكان المثل الأعلى الذى سعت الاشتراكية المسيحية لأحيائه هو ما يسمى « المسيحية الفطرية » Primitive Christianity أى المسيحية فى عصرها الذهبى أيام نقائها الأول قبل ظهور « الكنيسة » فيها ، أى قبل تحولها من عقيدة الى تنظيم أو منظمة ، أو قبل استفحال الكنيسة فيها على أقل تقدير . وكانت الحجة الأولى فى الدعوة الاشتراكية المسيحية هى أن المسيح كان نموذجا للبساطة ، وأن صحابته لم يكونوا من الأشراف أو من السراة أو الفلاسفة بل كانوا جماعة من الصيادين والنجارين وبسطاء الناس بوجه عام ، وأن حياة الرسل كانت آية فى البساطة . فظهور الكنيسة بصورتها الدنيوية وبذخها الدنيوى كان انحرافا بالمسيحية عن بساطتها الأولى وطمسا للمبادئ « الاشتراكية » التى قامت عليها ، حيث الاشتراكية ليست مجرد تقارب مادية بين البشر ولكن تقارب روحى أولا وقبل كل شئ ينتج عنه التقارب المادى . وقد تأثرت كتابات فارس الشدياق بهذه المدرسة كما يتجلى من عدائه لآى مظهر من مظاهر البذخ يحيا فيه رجال الدين ، ومن عدائه للكهنة بوجه عام ، ولكنه لم يمتز فى النظرية الاشتراكية المسيحية الى آخر الطريق ، بل اكتفى منها بخطوطها العامة وعبر عنها بقوة والتهاب . فكانت هذه أول مرة يلحق فيها الفكر العربى بالأفكار الأساسية فى

الاشتراكية المسيحية دون رفع شعار أو استعمال
للافتة . وقد كان لانتقال هذه المبادئ الى الفكر العربى
فى كتابات الشدياق أهمية قصوى ، لأنها كانت مصدرا
من أهم المصادر التى نبعت منها الاشتراكية الاسلامية
التي ارتكزت دعوتها الأساسية على فكرة تجديد شباب
المجتمع بتجديد شباب الاسلام من خلال احياء عصره
الذهبي ، أيام نقائه الأول ، فى عهد الخلفاء الراشدين ،
أى قبل ظهور الخلافة كمنظمة دنيوية أيام العباسيين وقد
ظهرت بدايات هذا الاتجاه فى دعوة الشيخ جمال الدين
الافغانى ، وفى دعوة الشيخ محمد عبده ، ولكن الفكرة
الاشتراكية الاسلامية لم تبلور ، فى العالم العربى الا فى
القرن العشرين ، نظرا لاختلاف درجات التطور الاجتماعى
والاقتصادى بيننا وبين أوروبا ، فلم يظهر منها فى القرن
التاسع عشر الا فكرة البعث الاسلامى وتجديد شباب
الاسلام . وقد تبنت هذه الدعوة القيادات السلفية التى
كانت يومئذ قوة ثورية ضخمة فى القرن التاسع عشر ،
تعاون دون وعى منها مع القوى التقدمية الزمنية على
نسف معاقل المحافظين من أنصار « الوضع الراهن » ، أى
الخلافة العثمانية وركائزها الفاسدة المتأكلة فى مختلف
أرجاء الامبراطورية العثمانية

والحقيقة أنه من التعسف التاريخى أن نلتمس فى
الشدياق أو فى غير الشدياق أكثر من بذور هذه الدعوة ،
بسبب اختلاف طبيعة المجتمعات وبسبب قلة النضج
السياسى واختلاط القيم فى أذهان مفكرى العالم العربى
أبان القرن التاسع عشر . فالشدياق مثلا رغم تنديده
الشديد بصلف الطبقات الحاكمة ، ولا سيما فى انجلترا ،
لا يجد مانعا من أن يتسول بشعره من نابليون الثالث

بعد اعلانه امبراطورا على فرنسا ، على طريقة المتنبي وشعراء العربية عامة ممن اتخذوا من المدح والهجاء وسائل للتكسب من القبائل ومن بلاط الملوك والامراء ومن أعيان الدولة فهو يقول في «كشف المخبأ» (ص ٣٠٤ - ٣٠٥)

« ثم انه في خلال هذه الاوقات استقل السلطان المشار اليه بولاية الملك ولقب بالامبراطور فنزغنى نازغ آخر من - وقال يمدح الامير - الى أن أهنته بقصيدة وأقدمها على يد رئيس تراجمين بابه الكنت دكرانج الذي مر ذكره فلما فرغت منها وقرأتها عليه قال ليس من هذه الصفات التي نسبتها الى السلطان ما هو مختص به وحده فانه يصلح لان يخاطب به أى ملك كان وهى مع ذلك عويصة لا يمكن ترجمتها ولو قدمتها كما هى لما استحسن منها غير الخط والشكل فقط فلماذا أضربت عن تقديمها وشكرته على نصحه ولكنى لا أضرب عن قيدها هنا حتى ينتفخ بها بطن هذا الكتاب وهى هذه :

« للريس نابليون حق السؤدد والملك اذ هو فى المعالى أوجد »

الى آخر القصيدة التى بلغت واحدا وثلاثين بيتا من اردأ الشعر . ولم تكن هذه محاولة فريدة للتسول بالشعر فالشدياق كان يزاول هذه الحسرة مع باى تونس والباشوات الاتراك فى تركيا وفى غير تركيا على طريقة بعض شعراء عصره وقد استمرت وظيفة الاديب العربى كمدايح وهجاء وظيفة مشروعة حتى ثورة ١٩١٩ دون أن يجد فيها أحد حرجا ، ثم انتقلت نهائيا من الادباء الى الصحفيين . ولكن فى حالة فارس الشدياق بالذات ، باتصالاته المتعددة بالانجليز والامريكيين والاتراك والفرنسيين والتونسيين والمصريين والسوريين واللبنانيين ، وبشخصيته الجامعة المعقدة التى اختلط فيها مترجم

التوراة والانجيل برجل المذات والبوهيمية العنيفة
واختلط فيها الجذ بالهزل واختلطت فيها الولاءات
السياسية والروحية ، ويفموض وسائل تكسبه ، ينبغي
ان نذكر ان سلوكه السياسى لم يكن فوق مستوى
الشبهات ، وان هناك احتمالا انه لم يكن يبيع شعره
فحسب بل كان يبيع اتصالاته كجاسوس ربما لأكثر من
مشتري . فهو يروى بنفسه هذه الحادثة ليدلل بها على
لباقة الانجليز في معاملة الناس وصراحة الفرنسيين التى
تبلغ مبلغ « الجليطة » :

« ومن ذلك أنهم (يقصد الانجليز) لا يتشبهون
بأعقاب الاقاول ولا يأتون النميمة والفيبة الا قليلا . فاذا
سكن بينهم غريب وسمعوا عنه ما يكرهونه منه فلا ينقلون
اليه ما سمعوا عنه بل لا يهتمهم ماقيل فيه وانما يعاملونه
بما يظهر لهم من حسن سيرته خلافا للفرنساوية فانهم
مثلنا فى التعلق بقال وقيل . ولما كنت فى باريس اجتمعت
مرة بالسكونت دكرانج رئيس تراجمين الديوان فصرت
اتردد عليه لما كان عنده من البشاشة بالغريب ولين
الجانب وكان هو ايضا يتردد على اذا لزمه ترجمة او
انشاء رسالة بلفتنا . ولما كنت اكلمه ذات يوم فى مصلحة
عرضت لى قال لى (انى يعجبني حسن تصرفك فينا
ونزاهة نفسك وذلك مما يدعوني الى اجابة سؤالك غير
انى اكره منك خلة عرفت عنك فى بلدنا) قلت (ما هى
حتى اتجنبها) قال (ان الناس يقولون انك قدمت الينا
جاسوسا من طرف الانجليز فاذا كان ذلك حقا فلا يسعنى
اسعافك بحاجتك) قلت (بودى لو كنت جاسوسا اذن
ما كنت لأكلف احدا بشيء فان جاسوس الانجليز يستغنى
برزقه عن ان يتوصل بأحد الى نوال اربه) . ولا شك فى

ان الموماً اليه سمع عنى ذلك فان من طبع الفرنساوية
ولا سيما شرطة الديوان ان يتجسسوا أحوال الغريب
بينهم فاذا رأوا أنه يعيش بلا حرفة يتعاطاها حكموا بأنه
أما أن يعيش برزقه أو بسبب آخر . وحيث كانوا يعلمون
أنى لم أكن أتعاطى حرفة ولست غنيا استنتجوا من هاتين
المقدمتين أنى جاسوس . ومثل ذلك لا يشغل به أحد من
الانكليز باله ففاية ما يرومونه من الغريب هو أن يحسن
تصرفه ويقضى دينه » (« كشف المخبا » ، ص ١٤٩ -
(١٥٠)

وواضح من كلام الشدياق أنه كان شائعا عنه وهو فى
باريس أنه جاسوس للانجليز ، وواضح أيضا ان مصدر
هذه الاشاعة لم يكن مجرد ثرثرة ولكن تقارير المخابرات
الفرنسية : ومن المستبعد ان رجلا كالكونت دجرانج الذى
كان يشغل منصبا رسميا كبيرا فى ديوان نابليون الثالث،
يجسر على مواجهة الشدياق بهذه التهمة الا اذا كانت
الشبهة قوية على اقل تقدير ، فاذا راعينا انتقال الشدياق
الى تونس ثم الى استانبول نهائيا حيث الصراع كان
سجلا بين المصالح الانجليزية والمصالح الفرنسية ، واذا
راعينا اعتماده على الارساليات الانجليزية فى كسب عيشه
- وحملته الشديدة فى « الجوائب » على عرابى وثورته
ودفاعه عن الخديو توفيق مما يتفق تماما مع خط
السياسة الانجليزية يومئذ تعددت القرائن وقوى الاشتباه
فى أن اعتناقه الاسلام كان جزءا من « عدة الشغل » .
ولكن فى الوقت نفسه لا ينبغى أن نفعل ان شخصية
الشدياق العنيفة القلقة المعقدة قد تكون وحدها مصدر
كل هذه التقلبات والتصرفات المريبة

وايا كان الامر فان الشدياق بوجه عام لا يخفى اعجابه

بالنظام الانجليزى ولا سيما منذ ان تبلورت اسسه الدستورية فى ثورة ١٦٨٨ ، وهو ينقل فى أعماله ، ولا سيما « فى كشف المخبا » ، كثيرا من الحقائق الهامة عن هذا النظام بين عدد لا يحصى من الاحصاءات الخاصة بكل قطاع من قطاعات الحياة ومن أهم ما نقله اليمين الدستورية التى يحلفها ملك انجلترا فى حفلة تتويجه : « والواجب على الملك يوم تتويجه أن يحلف على محافظة ثلاثة أمور . الاول سياسته بحسب القوانين والاحكام . الثانى اجراء الحكم بالرحمة . والثالث اقراره مذهب الدولة وهو دين البروتستانت » (« كشف المخبا » ص ٣٦٢) ثم يمضى ليفصل اختصاصات التاج البريطانى كالموافقة على اعلان الحرب وعقد الصلح وحق العفو ومنح الرتب والنياشين وايفاد السفراء وقبول اوراق الاعتماد، وتنصيب كبار رجال الدين وتنصيب القضاة وتعيين العسكريين الخ . . . كل ذلك من خلال وزرائه لان ملك انجلترا يملك ولا يحكم « ولهذا يقال ان الملك لا يخطيء » (« كشف المخبا » ص ٣٦٢) وهو يشرح نظام القضاء الانجليزى فى اسهاب (« كشف المخبا » ص ١٤٢ - ١٤٤) وهو يوازن فى اسهاب بين حكم القانون فى انجلترا والحكم الشخصى التعسفى الذى ألفه أبنساء المشرق فى القرن التاسع عشر فيقول :

« ومن ذلك ان اصحاب المراتب عندهم لا يقبلون المصانعة والرشا من أحد لتحويل اربه وان علم من أحدهم انه ارتكب ذلك اقتص منه كما يقتص من السارق ولم ينفعه ان يؤدى الرشوة التى أخذها مضاعفة . ولكن يقابل ذلك من المدام أن المراتب هنا تعطى غالبا بالمحاباة والاستحباب لا بالاستحقاق فان الشريف اذا نوه بشخص

من معارفه أو أقاربه عند ذى امره فلا بد أن تنفذ كلمته عنده . ولو أن شخصا متصفا بحسن الاخلاق والشهيم ومتحليا بالعلم والفضل حاول أن ينال تلك الرتبة بنفسه لم يلتفت اليه . ويلحق بذلك أن نفر من العسكر لا يمكن أن يرقى في مرتبة الضابط وان أبدى من المهارة والبراعة ما يقصر عنه قائد الجيش فهو نفر منذ اكتتابه الى زمن خروجه من الخدمة أو الحياة لا يتعسداها ولا تتعسداه وبعد أن يقضى خمسا وعشرين سنة في خدمته يعفى منها ويعين له نحو اربعة قروش في كل يوم . فالرأس لا يزال رأسا . والامير أمير من يوم ينزل من ظهر أبيه الى أن يركب ظهر النعش ثم يدوم ذكره كذلك الى أبد الأبدین . فكان ترتيب الأصناف الناس عندهم بمنزلة ترتيب أعضاء الجسد بمعنى أن لكل عضو خاصية فيه الخرف والفند والعمور والصمم والدرد . والقدم لا تزال قدما وان هي أنجته وأنجت الجسم كله . وهذا التخصيص من وجه آخر سديد رشيد فان ناظر الامور الخارجية عندهم مثلا ليس له حق فى أن يدمق على ناظر الامور الداخلية فى شىء وناظر مجلس المشورة ليس له جدارة بأن يحكم على أحد الباعة بشىء من محراب صرحه وقس على ذلك . فاما فى بلادنا فان ناظر المدايح جدير بأن ينظر فى جلود بنى آدم ويصبغها بلون الدرة أو السوط أو يسبر ما هي عليه من الطراوة والنعومة . والمحتسب (يقصد مأمور الضرائب) خليق بأن يزن أعمال العباد وأموالهم فى بيوتهم ويروز ما فى عياب صدورهم من الخواطر والافكار . وللحاكم أن يسقط حق المحقق لحرف أسقطه فى الكلام . وللضابط أن يبيت الناس فى مضاجعهم وللشرطى أن يقبض على أى كان . وللضابط

العسكر أن يختلط سـيـفـه على أى عنق سـمـخت له .
وللمطران أن يحرم أى شخص كان من رعيته حتى لا يعود
لاحد من أقاربه وأهل بلدته اسـتـطاعة على مخاطبته
ومبايعته . والى من المشتكى وأين النصير . فياليت
شعري متى نصير نحن ولد آدم بشرا كهؤلاء البشر ومتى
نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا . » (كشف المخبأ » ص
١٥٤ - ١٥٥)

كل هذه كانت دروسا لتدريب أبناء العربية في
الفضائل المدنية . وواضح أن الشدياق مفتون بالنظام
الاجتماعى الانجليزى وبأسياسة الانجليزية ، ولا يجد
ما يعترض فيه عليه الا الامتيازات الطبقية التى تتمتع بها
الطبقة الحاكمة والارستقراطية بالذات ، وهو يرى أنها
نافيسة لمبدأ تكافؤ الفرص ، وهو ركن من أهم أركان
الديموقراطية . وهو شديد الحملة على غطرسة الطبقة
الحاكمة الانجليزية ، وفى ذلك يقول : « وحيث قد ترفعت
الكبراء من الانجليز عمن هم دونهم من أهل بلادهم وصار
ذلك دأبا لهم وطبعاً يرثه الولد عن والده والخلف عن سلفه
جروا على ذلك أيضا مع الغرباء ما لم يتبين لهم أنهم
نظراؤهم فى الهمة والمعالي . فمتى اعتقدوا ذلك منهم لم
يأنفوا من معاشرتهم والحق يقال أنه لامناسبة بين عليـة الانجليز
وسفلتهم بخلاف سائر الناس . فان الامير عندنا مثلاً لا يفاضل
الناس الا بأمارته لا بأخلاقه وآدابه ومعارفه فان جميع
الناس فى ذلك متساوون غير أن عامة الانكليز لا خلاق لهم
من ذلك رأسا . وأيضا فحيث كانت ألقاب الشرف عندهم
قديمة وعزيزة كان لها عندهم اجلال وتعظيم يفوق الحد
حتى أن اعظام اللقب هنا أكثر من اعظام الملقب به . »
(« كشف المخبأ » ص ١٦٢) . باختصار أن الشدياق

يجد أن الأرستقراطية الانجليزية لا تتعارض مع نزاهة الحكم ولكنها تتنافى مع تكافؤ الفرص ، وأن كان يلاحظ أيضا ان الانجليز يحترمون اللقب لا حامله . وهو في هذا المجال يرى أن الفرنسيين أقرب منهم الى روح الديموقراطية حيث يقول : « أما الفرنسيون فهم يكرمون اللقب اذا كان يليق باللقب ومن كان ذا معارف وصفات حميدة عندهم أغناه ذلك عن حلس الجلاء . ولا شك أن الفضل بغير جلاء خير من الجلاء فضل » (ص ١٦٣) . وقد سبق أن رأينا التفات الشدياق الى مرونة الأرستقراطية الانجليزية في امتصاص الرأسمالية الجديدة ، أيا كانت مصادر ثروتها حيث بين أن المال في انجلترا هو الطلسم الذي يفتح كل الابواب ، وبه أمكن للأرستقراطية القديمة أن تستوعب البورجوازية الكبيرة المحدثه النعمة وتشركها في امتيازات الطبقة الحاكمة ، وهو عكس ما حدث في فرنسا حيث تقوَّعت الأرستقراطية العريقة رغم عزلها عن الحياة العامة واشهار افلاسها الاجتماعي والمادى منذ الثورة الفرنسية ، متحصنة وراء نبالة الدم والارض ورفضت أن « تلوث » نفسها بدم العصامين من البورجوازيين الكبار من أبناء الرأسمالية الجديدة ، وهو ما أدى الى تآكلها ثم انقراضها أو شلها كقوة اجتماعية فعالة تشارك مشاركة ايجابية في حكم فرنسا

وشرح الشدياق للتكوين الطبقي في انجلترا يؤيد هذه النظرية القائلة بأن الرأسمالية الانجليزية كانت تلعب دور القنطرة بين الأرستقراطية والطبقات الشعبية . فهو يقول :

« فأقول ان هذا الجيل ينقسم الى خمس طبقات . الطبقة الاولى : كالامراء والوزراء والاشراف والنبلاء وذوى

المناصب السامية ويلحق بهم الاساقفة • الطبقة الثانية :
الاعيان وهم الذين يعيشون من أرزاقهم وأملاكهم لا من
معاطاة شغل أو حرفة وليس لهم جلاء • الطبقة الثالثة •
العلماء والقضاة : والفقهاء ويلحق بهم القسيسون والتجار
ذوو المراسلات • الطبقة الرابعة : التجار أصحاب الدكاكين
والكتاب وهم الذين يحتاجون الى تحصيل معاشهم
بالاحتراف والاصطراف ولكن من دون ابتذال ماء الوجه •
الطبقة الخامسة : أهل الحرف والصنائع والعملة
والفلاحون وهم الجمهور الاكبر • فعادات أهل الطبقة
الاولى مباينة بعض المباينة للثانية ولكن ليس بينها وبين
الاخيرة مناسبة أصلاً كما سيأتى

« وعادات أهل الطبقتين الثالثة والرابعة متساوية
لا اختلاف فيها الا ما ندر • أما أهل الطبقة الثانية فان بهم
من وجه نزوعا الى الاولى بالنظر الى العز والاستبداد ومن
وجه آخر ينزعون الى الباقي بالنظر الى الجنسية والالفة •
والغالب على جميع هذه الطبقات حب الوطن والمباهاة بما
عندهم من الصنائع والاحكام والاذعان للقوانين التى بنيت
عليها معاملات دولتهم ودواوينهم (« كشف المخبأ »
ص ١١٥ - ١١٦)

فالطبقة الثانية ، طبقة « الاعيان » كما يسميها
الشدياق ، هى فى حقيقتها الطبقة الرأسمالية الكبيرة التى
تعيش من الاستثمار دون حاجة الى العمل سواء أكانت من
البورجوازية المدنية أم من اعيان الريف التى يسميها
الانجليز Squirearchy وهذه الطبقة رغم ثرائها لا تملك
« جلاء » وهو ترجمة الشدياق لكلمة distinction أى
لا تملك ألقاب النبالة أو شيئاً من امتيازات الارستقراطية •
ولما كان أبناء هذه الطبقة صاعدين من أصول وأعراق

شعبية ، فقد جعلهم هذا معلقين بين الارستقراطية بحكم التطلع الطبقي وبين الشعب بحكم منشئهم . وهذه هي الطبقة التي حدثنا عنها الشدياق فقال انها بمالها تتغلغل في الارستقراطية الانجليزية والتي حدثنا عنها المؤرخون الانجليز فقالوا انها كانت عماد الحكم والاقتصاد البريطاني طوال الحكم الليبرالي في القرن التاسع عشر ، والمانع الحقيقي بفضل توسطها ومرونتها من قيام الثورات في انجلترا على غرار ما حدث في فرنسا

أما الطبقات الشعبية « أهل الحرف والصنائع والعملة والفلاحون » ، ومنهم يتكون سواد الشعب ، فهذا رأى الشدياق فيهم :

« فان هؤلاء النحل العسالة في خلية الاجتماع الانساني انما يعملون كما قال بعضهم لتسكين الزنابير البطالة . وهم أطوع خلق الله لاولياء أمورهم فلو نهوهم عن أن يناموا مع أزواجهم لانتهوا . ويمكن أن يقال أيضا أنهم لعدم اختلاطهم بغيرهم من الناس يحسبون أنفسهم وهم في هذه الحالة أسعد خلق الله وأن جميع رسومهم وأحوالهم مستغنية عن التبديل والتغيير . وكيف كان شقاءهم موجب لسعادة الدولة وفقرهم زائد في غناها » (كشف المخبأ ، ص ١١٧)

وندرك من هذا على الفور أن الشدياق يعرض في هذا وجهة نظر الاشتراكيين المسيحيين ويعرض معها ما كان يدور في انجلترا في زمنه من جدل حول وضع الطبقات العاملة الانجليزية واستقرارها . فالفكرة الشائعة بين مفكرى الليبرالية أن الطبقات العاملة الانجليزية بطبيعتها مسالة منصرفة الى عملها لا تراجع الطبقة الحاكمة في سياسة البلاد أو في تكوينها الاقتصادي « بخلاف أهل

فرنسا فان كلا منهم يتطفل على أولياء الامر . وبهذا
فسر مفكرو الرأسمالية أن كل ما في انجلترا من «العساكر»
لم يكن يزيد على ٢٥٠٠٠٠٠ بينما كان عددهم في فرنسا غفيرا
بسبب الحاجة اليهم لحفظ الامن . هذا كان الرأى
التقليدى بين التورى والهويج (المحافظين والاحرار) فى
الفلاحين والعمال الانجليز . أما الشدياق فله رأى آخر
يردده عن أقوال الاشتراكيين المسيحيين ، وهو أن حياة
الضنك التى كان يحيا فيها العمال والفلاحون فى انجلترا
كانت سببا آخر فى انصرفهم التام عن المشاركة فى الحياة
العامة الى الانشغال بكسب كفاف يومهم ، أو بلغة
الشدياق :

« وأنا أقول أن لذلك سببا آخر وهو فقرهم المانع لهم من الاشتغال بغير ما يكسبهم القوت الضروري . » (ص ١١٧) . كذلك كان الشدياق يردد وجهة نظر الاشتراكيين المسيحيين في قوله أن غنى الاغنياء من فقر الفقراء وإن (الزناير البطالة) تعيش من كد (النحل) .

فلاشتركيون المسيحيون كانوا ملتفتين الى الاستغلال الاقتصادي البشع للطبقات العاملة في ظل النظام الرأسمالي الليبرالي ، وقد تقدموا لقيادة البروليتاريا ، ولكن حلولهم المثالية والروحانية كالتسليح الخلقى والعودة الى المبادئ المسيحية الاصلية كقوة جامعة للطبقات مانعة للاستغلال ، انتهت باجهاض الحركة العمالية الانجليزية في ١٨٤٨ وب عزلها عن تيارات الفكر العمالي في القارة الاوروبية فيما بعد ذلك ، أو كانت من أسباب هذا الاجهاض وهذا العزل على اقل تقدير . وانسا نحس ونحن نقرا وصف الشدياق لحالة البطالة في لندن أو لمشكلة الاسكان الرهيبة في أحياء الفقراء فيها أو لانتشار البغاء بها اننا

نقرأ صفحات من « آلتون لوك » لتشارلز كنجزلى او
بعض منشورات الاشتراكيين المسيحيين . (« المخبأ »
ص ٣٦٧ - ٣٧٢)

ومن أهم صفحات فارس الشدياق تلك الصفحات التي
تعرض فيها لتاريخ المطبعة والصحافة وحالة الصحف
الاوروبية والامريكية في زمنه ، وانتهى فيها الى كلمته
الرائعة عن المطبعة بقوله « وفي الحقيقة فان جميع ما اخترع
من الصنائع في هذا العام هو دون صناعة الطبع . نعم .
ان الاقدمين بنوا أهراما ونصبوا أعلاما وشادوا هياكل
وحصنوا معاقل وحفروا خلجانا وأقنية للماء ومهدوا
مسالك للعساكر الا أن صنائعهم تلك بالنسبة الى صناعة
الطبع ان هي آلا درجة ترق فوق درجات الهمجية فانه
بعد اشتهار الطبع لم يبق احتمال لاضاعة المعارف التي
ذاعت وشاعت او لفقد الكتب كما كانت الحال حين كانت
تكتب بالقلم وقل قيد ان المعرفة مقدرة فان المتصفين
بالمعارف وهم الاقل هم الذين يتولون الامور ويؤسسون
الجمهور وهم الاكثر . » (« كشف المخبأ » ص ٣٨٢)
والشدياق لا يمل من ذكر المعلومات النافعة عن حالة
الصحافة في انجلترا وغيرها فيعرفنا انه في زمنه بلغ عدد
« الجرنالات » ٢٢٠ جرنالا ، وفي اسكتلندة ١١٠ وفي
ارلندة ١٠٢ وان اول جريدة ظهرت في اكسفورد عام
١٦٦٥ وأول جريدة في فينيسيا ظهرت في ١٦٢٠ وسميت
(كازيتة) على اسم العملة التي تباع بها . وأول جريدة
في فرنسا ظهرت عام ١٦٣١ وفي ألمانيا عام ١٧١٥ وفي
أمريكا عام ١٧١٩ وفي هولندا عام ١٧٣٢ وفي ايرلندا عام
١٧٦٧ ، وان عدد الجرائد والمجلات في لندن اكثر من ١٦٠
وفي باريس ١٧٠ جريدة الى جانب المجلات ، وان في أمريكا

٨٠٠ جريدة . ومنه تعلم ان الصحافة في انجلترا كانت اوسع حرية من الصحافة في فرنسا ، او هكذا كان رأى الشدياق أو رأى من كان يردد آراءهم ، ويستبدل على ذلك بما كان يقرؤه فى الصحف الانجليزية من نقد لمسلك الملكة فكتوريا او من دعوة للاختلاط العنسى خارج حدود الزواج . وهو أيضا يحدثنا عن بداية الرقابة فى انجلترا فى ١٦٣٧ ثم الفأوها تماما عام ١٧٩٥ ، الى غير ذلك من الحقائق التاريخية والاحصائيات التى تهم كل مشغول بتاريخ الصحافة (« كشف المخبأ » ص ٣٧٥ - ٣٨٣) .

هذه أهم الافكار السياسية والاجتماعية فى ادب فارس الشدياق ، وقد كان لها أثر كبير فى تلقيح الفكر العربى فى القرن التاسع عشر ، وهى وان يكن من الصعب تبويبها فى نظام فلسفى واحد ، الا أنه من الواضح أنها تنبع فى جوهرها من الفلسفة الاشتراكية المسيحية التى كانت سائدة فى انجلترا بين قانون الاصلاح الاعظم فى ١٨٣٢ وحركة الميثاق فى ١٨٤٨ . وقد كانت هذه الاصلاحية الدينية فلسفة سلفية رجعية استقرارية فى انجلترا لانها تصدت لقيادة الكفاح العمالى بعقلية البورجوازية الصغيرة وقدمت حولا اخلاقية بحتة للتناقضات فى المجتمع الرأسمالى واعتمدت على شعار واحد هو بعث الدين فى نقائه الاول لازالة استغلال الانسان للانسان استغلالا بشعا مع قبولها للاستغلال نفسه من حيث المبدأ ولطبقية الكيان الاجتماعى . ولكن هذه الفلسفة السلفية ذاتها ، أى فلسفة الرجوع الى السلف الصالح ، كانت فلسفة ثورية تقدمية فى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر ، او على الاصح كانت لها وجوهها الثورية والتقدمية على الاقل بالقياس الى فلسفة

المحافظين من مفكرى الامبراطورية التركية الذين كانوا يدعون لتجميد الاوضاع على ما كانت عليه . فمثلا فى دعوة تحرير المرأة لعبت السلفية العربية دورا جزئيا ولكن فعلا فى تحرير المرأة فى العالم العربى باصرارها المستمر على ان الاسلام فى عصره الذهبى أيام الرسالة وأيام الخلفاء الراشدين كان يكفل للمرأة كافة حقوقها وحرياتها المشروعة ، وان المرأة المسلمة لم تستسرق الا بعد فساد الدين عندما تحول الدين الى دولة زمنية ، فذلك كانت الدعوة فى المشرق العربى الى ان الاسلام فى عصره الذهبى كفل حقوق الانسان المشروعة وان استرقاق المسلم للمسلم لم يظهر الا بعد تحول الخلافة الى سلطة زمنية امبراطورية تشتغل بالحكم أكثر مما تشتغل بتوطيد أركان الدين ، دعوة ثورية تقدمية بالنسبة لدعوى دعاة المحافظة والاستقرار داخل أرجاء الامبراطورية التركية . واذا كانت هذه الدعوة السلفية فى العرف العلمى لمذاهب السياسة والاجتماع قوة تخلفية بالنسبة للدعوة الراديكالية ، بل وللدعوة الليبرالية ذاتها ، الا انها كانت بالمعنى الشامل اشد منها فعالية واوسع أثرا لانها بذرت بذور القلق الاجتماعى والاحساس بضرورة التغير بين الاغلبية الجاهلة التى لم تكن هناك وسيلة لتحريكها اجتماعيا الا من طريق تحليل القيم الدينية . اما الليبرالية والراديكالية من بعدها فقد اقتصرت تأثيرها على الطبقات المثقفة فى المقام الاول . وقد كانت هذه النظرة ذاتها جزءا من برنامج مدرّوس فالشدياق حين يهاجم الفلسفة العقلانية التى تفشت فى فرنسا يقول :

« ومن ذلك انهم لا يزالون ينقرون عن الحقائق ويودون لو يعلمون كل امر من فسه . وقد حذقوا كل علم وبرعوا

فى كل فن ومع ذلك فقد غرب عنهم أهم الحقائق وهو
ضرورة وجود الدين لكل من السائد والمسيود والرئيس
والمرءوس ولو سلم لهم بأن الكيسى وأهل المعارف والآداب
غنيون عنه بما فطروا عليه من حسن الاخلاق أو حسنوا
به املاءهم من مطالعة الكتب لم يسلم بأن الرعاع الذين هم
الجمهور الاعظم من كل البلاد غير مفتقرين الى دين
يردعهم عن الشرور والمعاصى ويحثهم على فعل الخيرات
ولولا ذلك لاكل القوى الضعيف . فان قلت كيف يأكله
والحسبكم من ورائه قلت ليس فى كل الأمور يمكن
استحضار الحكم أو الاستغاثة به . ألا ترى انه اذا اجتمع
مثلا اثنان فى مكان خال وبطش القوى منهما بالضعيف
أف يكون لصاحب الحكم عين باصرة أو أذن سامعه
للقصاص . فكم من قضية جرت بين الناس وفاقت اجتهاد
أهل السياسة والايالة . ولكن اذا كان الناس يستحضرون
خالقهم فى السر والعلن ويخافون عقابه ويرجون ثوابه
كان لهم بذلك أعظم رادع ووازع . فاتصاف أمة بعدم
الدين أعظم ما يهين شرفها ويخفض قدرها . «
(كشف المخبأ » ص ٢٧٢ - ٢٧٣)

وهذا المنطق الواضح القوى فى حجة الاشتراكيين
المسيحيين هو فى نفس الوقت مصدر قوة الاشتراكية
الدينية ومصدر ضعفها . هو مصدر قوتها لانها به
تستطيع أن تخاطب الجماهير العريضة التى لم يتح لها
أن تفتح قلبها وعقلها لفلسفة الفلاسفة ولعلم العلماء وتثير
فيها عوامل القلق الاجتماعى وتفرس فيها الايمان بحقها
فى حياة افضل . . وهو مصدر ضعفها لان نظرتها الى
الدين لا تختلف فى قليل أو كثير عن نظرة امام الرجعية
السياسية الفيلسوف توماس هوبز صاحب « اللفيان »

أو « الوحش » ، الذى كان يرى أن الدين هو مجرد مانعة للصواعق الاجتماعية ، ويرى فى الكنيسة قوة أخرى من قوات الأمن التى تستخدمها الدولة لحفظ الاستقرار الاجتماعى لا تختلف عن البوليس والجيش فى وظيفتها ولكنها أفعل منها أثرا وأوسع مدى وربما أقل تكلفة لأنها تقيم على كل انسان شرطيا ملازما له من داخله . وهذه النظرة اللاأخلاقية للدين هى التى جعلت من الاشتراكية المسيحية فى القرن العشرين فلسفة سياسية تخلفية لا يرضى بها الدين ولا ترضى بها الدنيا، ولا تستطيع أن تثبت فى وجه العقائد الاجتماعية الجديدة القائمة على ادراك موضوعى لتكوين المجتمع البشرى ولطبيعة العلاقات الروحية والاقتصادية بين الانسان ونفسه وبين الانسان والانسان ، وبين الانسان والطبيعة ، وبين الانسان ومجهولات الوجود

الباب الرابع

المطبعة الأولى والجريدة الأولى

المطبعة الأولى والجريدة الأولى

من علامات الطريق الهامة فى تاريخ الفكر السياسى والاجتماعى الحديث بداية الصحافة المصرية الذى اقترن بتأسيس « الوقائع المصرية » وتطورها ، ذلك التطور الذى حل بها بفضل رفاة الطهطاوى حين تولى رئاسته تحريرها بين ١٨٣٥ و ١٨٥٠.

وتاريخ الوقائع المصرية مقترن بانشاء أول مطبعة عربية هى المطبعة الاهلية فى القاهرة ايام الحملة الفرنسية فى ١٤ يناير ١٧٩٩ . وقد ظلت المهمة الاولى لهذه المطبعة طوال عهد الحملة طبع بيسانات بونابرت ونداءاته وامراسيمه ، أو باختصار كانت هذه المطبعة اولا وقبل كل شىء اداة من ادوات الاستعمار الفرنسى الذى جلبها لتكون حلقة وصل بينه وبين الجمهور . وقد صدرت عن هذه المطبعة طائفة قليلة من الكتب منها « وصايا لقمان الحكيم » فى ١٢٠ صفحة من تأليف مدير المطبعة جان جوزيف مارسيل وكان ثمنه ٩٠ نصف فضة ، كما نشرت كتابا اخر لمارسيل عن قواعد اللغة العمامية المصرية واستعمالها بالفتين العربية والفرنسية ، وكتبا من تأليف ديجنيت كبير اطباء الحملة ، منها كتاب عن الجدرى . . كذلك نشرت كتابا عن حروف الهجاء العربية والتركية والفرنسية وقد صدر عنها هذا الكتاب فى ١٧٩٨ وهى

لاتزال في الاسكندرية ، وكانت تسمى هنالك « المطبعة الشرقية والفرنسية » ، ولم تحمل اسم المطبعة الاهلية الا بعد نقلها الى القاهرة ، وصدر ايضا عن هذه المطبعة وهي في الاسكندرية كتاب آخر من تأليف مديرها مارسيل هو « تمارين للقراءة من الادب العربي » وهي منتخبات من الايات القرآنية . وصدر عن المطبعة الاهلية «مجموعة من المستندات الخاصة باجراء محاكمة سليمان الحلبي قاتل القائد العام كليبر » بالفرنسية والعربية والتركية كما ورد في الجبرتي . ولكن واضح من كلام الجبرتي أن مهمتها الاولى كانت طبع بيانات الاحتلال الفرنسي وملصقاته التي كان الفرنسيون يلصقونها « في مفارق الطرق ورعوس العطف وأبواب المساجد » او يوزعونها على الاعيان

وبعد انتهاء الحملة الفرنسية في ١٨٠١ امر بونابرت بنقلها الى فرنسا وضمت الى المطبعة الاهلية بباريس تنفيذا لامر نابليون الى الجنرال برتويه وزير الحربية بذلك . وقد كتب برتويه الى الجنرال بليار في ١٤ اكتوبر ١٨٠٢ بأن « جميع الآلات والمخطوطات العربية والمكتبة وحروف المطبعة العربية ترسل الى باريس وتوضع في وزارة الداخلية التي سأكلفها بتهيئة الظروف المناسبة لنقلها » وقد اورد الدكتور ابراهيم عبده عن بحث لكانيفيه في مجلة المجمع المصري لسنة ١٩٠٩ أن هذه المطبعة نقلت بالفعل الى فرنسا فأعيدت « الحروف العربية التي حملت من باريس وروما الى المطبعة الاهلية بباريس » وهذا ما ينقض قول الكونت فيليب دي طرازي في كتابه « تاريخ الصحافة العربية » الصادر في بيروت عام ١٩١٣ أن مطبعة بونابرت ظلت في القاهرة حتى اشتراها محمد علي

وجددتها ووسعها وجعل منها نواة مطبعة بولاق . ومعنى هذا أن مصر ظلت جملة اعوام بلا مطبعة ، وهو دليل واضح على أن الاستعمار الفرنسى لم ينظر الى ادخال المطبعة فى مصر الا كأداة من أدوات الاستعمار لا تختلف فى قليل او كثير عن القوات العسكرية او التنظيمات المختلفة التى استحدثتها فى البلاد . سواء تمكن الفرنسيون من نقل هذه المطبعة بالفعل ام لم يتمكنوا ، فان اوامر نابليون الصريحة فى حد ذاتها توضح خطط الاستعمار الفرنسى

وتاريخ دخول المطبعة الاولى مقترن بتاريخ ظهور الصحيفة الاولى فى مصر ، وهى جريدة لو كورنيه دى لييجيت (« بريد مصر ») التى كانت تصدر مرة كل خمسة أيام وتشتمل على أخبار مصر الداخلية سواء فى القاهرة أو فى الاقاليم أو كما قال الجبوتى « لان القوم كان لهم مزيد اعتناء بضبط الحوادث اليومية فى جميع دواوينهم وأماكن احكامهم » وكانت توزع على وحدات الجيش الفرنسى « فتجد أخبار الامس معلومة الجليل والحقير منهم » كما ذكر الجبوتى . وكانت هذه الجريدة الرسمية تنشر انباء حفلات الجيش وزيارات القائد العام لكبار المصريين الى جانب الوفيات والاعلانات وبعض الشعر والنثر . والى جانب هذه الجريدة أصدر بوناپرت فى اول اكتوبر ١٧٩٨ مجلة ثقافية فرنسية باسم « لاديكاد ايجيسين » أو « العشرية المصرية » لنشر بحوث أعضاء المجمع العلمى المصرى فى الزراعة والتعليم والصحة العامة الخ . . وكانت هذه المجلة تصدر كل عشرة أيام ثم تحولت الى مجلة شهرية . ثم أصدر الجنرال عيد الله مينو فى ٢٦ نوفمبر ١٨٠٠ مرسوماً بإنشاء جريدة اسمها « لافرنيسمان » (« التنبيه ») لم يتح لها الظهور لاضطراب

الامن والاحوال السياسية . والجديد في هذه الجريدة هو أن مينو عين لها رئيس تحرير مصرى هو السيد اسماعيل الخشاب ووضعها تحت اشراف أعضاء الديوان أو الحكومة المصرية على ان تتناول اعمال السلطات الفرنسية وأعمال الحكومة المصرية وتحمل أنباء أوروبا وآسيا (١)

وفي اوائل عهد محمد على عادت البلاد اعواما الى نظام النسخ اليدوى لقوانين الدولة والاوامر الحكومية وكافة الاعمال البيروقراطية ، وكان بطء هذا النظام التقليدى المتوارث وعدم كفايته لمقتضيات الدولة الحديثة هو الحافز الاول لمحمد على لانشاء مطبعة بولاق عام ١٨٢٠ ثم انشاء الوقائع المصرية . وقد تنبه محمد على الى أهمية المطبعة كأداة في يد الحاكم فأوفد في ١٨١٥ مبعوثا اسمه نقولا مسابكى افندى البيروتى الى ميلانو لدراسة فن الطباعة وشراء الآلات اللازمة فانقطع مسابكى افندى لهذه الدراسة أربع سنوات عاد بعدها ليؤسس مطبعة « صاحب السعادة » أو مطبعة الباشا فكانت عربية افرنجية، أولا فى الترسانة ثم فى ١٨٢٩ انتقلت المطبعة الى بولاق ومن رأى الدكتور ابراهيم عبده أن لانشاء محمد على للمطبعة الاميرية صلة وثيقة باهتمامه بانشاء الجيش المصرى ، لنشر القوانين والتعليمات العسكرية ولطبع الكتب اللازمة لتعليم أفراد الجيش . وقد دعم رأيه هذا بالتوافق بين تاريخ تكوين الجيش المصرى وتاريخ انشاء مطبعة بولاق (المطبعة الاميرية) وبأن الكتب الاولى التى أخرجتها المطبعة كان أكثرها متصلا بالجيش . ومالبث المطابع

(١) انظر ابراهيم عبده : تاريخ الوقائع المصرية ١٨٢٨ - ١٩٤٢
الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٢

أن تعددت حتى بلغت تسعا كان أهمها مطبعة المدفعية
بطرة ، ومطبعة مدرسة الطب بأبوزعبل ، ومطبعة مدرسة
الفرسان بالجيزة ، ومطبعة القلعة ، كما ورد في الجزء
الثالث من كتاب الرافعي عن « تاريخ الحركة القومية » .
فان كان الامر كذلك فنظرة محمد علي لانشاء مطبعة
بولاق وغيرها من المطابع لم تكن تختلف كثيرا عن نظرة
بونابرت لانشاء المطبعة الاهلية ، أى مجرد وجه من وجوه
العمليات العسكرية ومجرد أداة من أدوات الحكم
وتاريخ هذه الفترة هو تاريخ ميلاد الصحف المصرية
الاولى ، وهى بالترتيب الزمنى :

١ - جرنال الخديوى فى ١٨٢٧

٢ - الوقائع المصرية فى ١٨٢٨

٣ - لومونيتور ايجيپسيان فى ١٨٣٣

اما جرنال الخديوى فكان يصدر بالتركية والعربية
فى مطبعة القلعة ، مائة نسخة من كل عدد ، وكان يصدر
عن جهاز يسمى ديوان الخديو ، وهو أشبه شئ بمكتب
رئيس الدولة ، وكان يتولاه موظف كبير يسمى « جرنال
ناظرى » أى (ناظر التقارير اليومية)

وكان ديوان الخديوى المركزى هذا يتلقى التقارير
والاخبار من دواوين مماثلة من المدن الكبرى ، وكان
يرأس هذه الدواوين ناظران للتقارير أحدهما جرنال
ناظرى للوجه البحرى وجرنال ناظرى للوجه القبلى ،
وكان هذان الناظران يواليان جرنال ناظرى القاهرة
بالتقارير والاخبار والبيانات تباعا كل فى حدود دائرته
فينسق ديوان الجرنال العام ماكان يتلقاه من خلاصات

(١) انظر ابراهيم عبده : « تاريخ الطباعة والصحافة خلال الحملة
الفرنسية ١٧٩٨ - ١٨٠١ » .

أسبوعية ويمرّضها على الوالى محمد على كما كان يقوم
بالعملية العسكرية وهى ابلاغ قرارات الوالى فى هذه
الأمور لكل من يخصه الأمر . ولم يكن جرنال الخديو
يقوم بمجرد عرض هذه التقارير والبيانات والاخبار على
محمد على بل كان ينشرها بالمعنى الصحيح ، فقد كان
هذا الجرنال يصدر عن ديوان الخديوى يوميا ويطلع منه
مائة نسخة توزع على كبار الموظفين وعلى مأمورى
الاقاليم ، وكان هذا الجرنال اليومى يشتمل ، الى جانب
الاخبار الرسمية على بعض قصص ألف ليلة لتسهيل
قراءته ، فهو أشبه شىء بالجريدة الرسمية . ولكن تداول
جرنال الخديوى ظل محدودا فى هذه الدائرة الحكومية
كما ظل محدودا فى موضوعاته بهذه البيانات والقرارات
الرسمية

ولم يكتف محمد على بجرنال الخديوى فأصدر أمره
بانشاء « الوقائع المصرية » واعتبارها الجريدة الرسمية وقد
صدر العدد الاول منها فى ٣ ديسمبر سنة ١٨٢٨ وكتب
الى المديرين ورؤساء الدواوين يطالبهم بعمل « خلاصة
خصوصية عن الوقائع التى تحصل بالجهات وارسالها
الى قلم الوقائع الذى صار انشاؤه بتاريخ ١٥ رجب سنة
١٢٤٤ هجرية لطبعها وتوزيعها على الدوائى الملكية
والجهادية وتحصيل ماقرر على ذلك من الرسوم » .
وكان محمد على شديدا الحرص على توزيع الوقائع
المصرية على كبار رجال الدولة والمتعلمين وكل صاحب
حيثية وتحصيل الاشتراكات منهم . وكان محمد على
يتلقى خمس نسخ وابراهيم باشا يتلقى خمس نسخ
وكبار الموظفين ثلاثا « جريا على اصول أوروبا » وكانت
زوجة محمد على تتلقى نسختين من حصته من نسخ

الوقائع المصرية . وكانت هذه النسخ توزع بصفة هدايا على كبار رجال الدولة والعلماء . ورغبة في تعميم نفعها وزعت الوقائع المصرية مجاناً على الطلاب . الا القادرين منهم على دفع اشتراكاتها . كذلك اكره محمد على سائر الموظفين والضباط على الاشتراك في الوقائع المصرية ثم عدل عن نظام الاشتراكات الجبرية لمن تقل مرتباتهم عن ألف قرش شهرياً . ولم يعف محمد على موظفى الدولة من الاوروبيين من الاشتراك الاجبارى في الوقائع المصرية رغم جهلهم بلغتها التركية والعربية . وكانت قيمة الاشتراك ٧٧ قرشاً و ١١ بارة (فضة) . وهناك ما يثبت ان الحكومة كانت تستخدم الضغط والاحراج لتحصيل اشتراكات الوقائع المصرية من اعيان البلاد . باختصار كانت الوقائع المصرية جريدة يقرأها كافة المتعلمين في البلاد . وكانت هذه الجريدة تصدر باللغتين على عمودين تحرر بالتركية في العمود الايمن مع الترجمة العربية في العمود الايسر . وكانت تصدر بغير انتظام ، أحيانا ثلاث مرات في الاسبوع وأحيانا أسبوعياً وأحيانا مرة كل أسبوعين او ثلاثة ، كما تفاوت عدد صفحاتها فكان عادة اربع صفحات ولكنه بلغ ثمان وأربع وعشرين في مناسبات معينة

وقد ذكرت افتتاحية العدد الاول الغرض من انشاء الوقائع المصرية وديوان الجرنال الذى كانت تصدر عنه ، فقالت الافتتاحية :

« ... ومن حيث ان الامور الدقيقة الحاصلة من مصالح الزراعة والحراثة وباقي انواع الصناعات التى باستعمالها يتأتى الرخاء والتيسير ، هى أسباب للحصول على الرفاهية وعلى الاجتناب مما ينتج منه الضرر والذى

خصوصا في مصر بل هي أساس نظام وتدبير راحة أهلها
ففكر حضرة أفندينا ولي النعم في ترتيب أحوال البلاد
وتمهيدها واعتدال أمور أهلها وتوطيدها ، وفي نظام
القرى والبلدان ورفاهية سكانها وراحتهم ووضع ديوان
الجرنال قاصدا من وضعه أن ترد الأمور الحادثة الناتج
منها النفع والضرر الى الديوان المذكور وان ينتخب
ويتنقح فيه منها مامنه ينتج النفع والافادة حتى اذا
ظهر عند المأمورين نوعا النفع والضرر ينتخب ما منه
تصدر المنفعة ويجتنب عنه مامنه يحصل الضرر وهذه
الارادة الصالحة الصادرة من حضرة سعادة ولي النعم
وان كانت قد جرت في ديوان الجرنال الى الآن الا أنها
لم تكن عمومية انما الآن فأراد ولي النعم أن الاخبار التي
ترد الى الديوان المذكور تتنقح وينتخب منها ما هو مفيد
وتنتشر عموما مع بعض الأمور التي ترد من مجلس
المذاكرة السامي والامور المنظور بها في ديوان الخديوى
والاخبار التي تأتى من أقطار الحجاز والسودان ومن بعض
جهات أخرى .. »

بعبارة أخرى تقول الافتتاحية أن محمد على لم يجد
جرنال الخديوى كافيا لأنه محصور في دائرة ضيقة
فقرر اصدار الوقائع المصرية لينتفع بها الجميع . والمنهج
الذى اتبع هو تجميع الاخبار من مصر والسودان والحجاز
وغيرها في ديوان الجرنال ، وهو مقر الجريدة ، ونشر
الصالح منها بعد « تنقيحه » مع نشر الموضوعات المعروضة
على « مجلس المذاكرة السامي » وعلى « ديوان الخديوى » .
وفي كل هذا كان المأمورون بمثابة مراسلى الصحيفة في
الاقاليم وقد أسند محمد على مهمة الاشراف على الوقائع
المصرية الى ديوان المدارس وظل الامر كذلك حتى انتقلت

مسئولية تحريرها الى قلم الترجمة بمدرسة اللسان في عهد ابراهيم . وكان اول رئيس للتحرير بها يشرف على القسم التركى سامى افندى ثم درويش احمد افندى الذى عين ناظرا للوقائع فى ١٨٣١ تحت اشراف سامى بك بعد ترقيته . اما القسم العربى فقد تولى امره من الفترة الاولى الخواجة نصر الله (نصرى) وكيل التحرير بمعاونة المصحح شهاب الدين اسسما عيل والشيخ عبد الرحمن الصفتى . وظلت الوقائع المصرية تطبع فى بولاق حتى ١٨٣٣ ثم طبعت فى مطبعة القلعة حتى ١٨٤٥ ثم أعيد طبعا في بولاق الى اواخر عهد سعيد . وقد لاحظ الدكتور ابراهيم عبده تغير الشعار المرسوم فى رأس الصفحة الاولى بجوار العنوان فكان فى الأعداد الاولى يمثل أصيصا به شجرة قطن ولكن ابتداء من العدد ١٨ أصبح يصور الهرم ومن ورائه الشمس تشرق وشجرة نخيل . أما أهم ما كان ينشر فى الوقائع المصرية من موضوعات فى هذه الفترة فكان الاخبار المحلية ولاسيما مايتصل منها بالامن واخبار الحكومة وتمجيد مشروعات محمد على وأعماله وبعض ريبورتاجات عن الجرائم والحوادث الغريبة واخبار الحكومة وشيء من الاخبار الاوروبية والوفيات الهامة . ومن الافتتاحيات الهامة افتتاحية تصف تخلف اهل السودان وتصفهم بأنهم « خالون من العلم والعمل عارون من معرفة النفع والضرر يضسارعون الوحوش حالة (العدد ١٢ سنة ١٢٤٤ هـ) وتمجد محمد على لتمهيدته المواصلات بين مصر والسودان وتعليمه السودانين الحرف والصنائع . وأهمية هذه الافتتاحية نابعة من أنها تتحدث عن سياسة مصر السودانية بوصفها سياسة تمدين وتحضير لا كقوة فتح

وغزو . كذلك تناولت بعض الافتتاحيات السياسية الدولية . وبهذا كانت الوقائع المصرية منذ انشائها جريدة بالمعنى الكامل للكلمة لا مجرد صحيفة رسمية تنشر قوانين الدولة وقرارات الحكومة

ومن المهم ان نذكر ان محمد علي حين انشأ الوقائع المصرية واهتم بتوزيعها على اوسع نطاق ممكن انما فعل ذلك « جريا على اصول أوربا » . كذلك كان الامر عند تجديد الوقائع المصرية في ١٨٤٢ استنادا الى قرار الوالى « فالجناب العالى ظل شديد الرغبة فى وضع خطة جديدة تضمن صدور الوقائع على الوجه الاكمل كما هى الحال فى صحافة الممالك الاخرى » كما جاء فى نص خطاب ديوان المدارس الى ديوان المعاونة بتاريخ ١١ يناير ١٨٤٢ ، فقد تالفت لجنة لدراسة الخطة الجديدة بتوجيه من الوالى ، وانتهت الى جملة قرارات هامة فى مقدمتها تسليم الاخبار الخارجية والتوسع فى المواد المترجمة دون الاخلال بالاخبار المصرية كمادة أساسية ، والقاء رئاسة تحرير الوقائع المصرية الى رفاعة الطهطاوى وتحرير الوقائع المصرية أصلا باللغة العربية ثم ترجمتها الى التركية بعد أن كان العكس هو المتبع قبل ١٨٤٢ ، مع فصل الوقائع بعد أن كانت تابعة لناظر بولاق الذى أصبح فى التنظيم الجديد مكلفا بالترجمة التركية فقط ، وهذا بغير شك تطور خطير فى تاريخ الصحافة المصرية ، وأخيرا تعيين على لبيب أفندى مخابرا صحفيا لأول مرة ، يتنقل لجمع الاخبار من دواوين الحكومة اذا تأخر ورودها بالطريق الطبيعى . وقد كان محمد علي منذ البداية شديد الاهتمام بالاطلاع على الصحافة الاوروبية ، وقد كتب مرة فى ١٨٢٨ مندرا الى الخواجة بوفوص فى شبرا

« ليكن بعلمك أنه يلزم أن ترسل الجرائد الواردة لنا من أوروبا . . ومن الآن فصاعدا إذا لم تصل واحدة منها فاعلم أنك لا تستطيع الاعتذار مما وقع » . وهذا يدل على مدى ادراكه للدور الذي تؤديه الصحافة في الدول المتقدمة . ولا شك أن تجارب بونابرت السابقة في إنشاء المطبعة واصدار الصحف في مصر عمقت هذا الشعور بأهمية المطبعة والصحافة معا في البلاد

وقد انتظمت الوقائع المصرية بعد التنظيم الجديد فصدرت اسبوعيا كل يوم جمعة وحدد ثمن النسخة بقرش وحدد لها مكان تباع فيه وهو دار الطباعة ببولاق . وحددت الجريدة خطتها لقرائها « فتشتمل على الاخبار الملكية داخلية وخارجية صناعية وتجارية ، علمية وأدبية » . وفي عهد رفاعة الطهطاوى اتخذت

افتتاحيات الوقائع المصرية طابعا جديدا خطيرا ، فلم تعد مجرد دعاية للوالى وسياسته بل بدأت تتناول موضوعات قوامها الثقافة السياسية وتحليل نظم الحكم ، تحت اشراف رفاعة الطهطاوى ، وتحمل وجهة نظر واضحة . وترتب على هذا الاتجاه الجديد فى الوقائع المصرية من صحيفة خبر الى صحيفة رأى أن الوالى بدأ ينظر شذرا الى هذه الجريدة ويخشى اثرها ويحد من توزيعها

ومن الافتتاحيات الهامة التى أوردها الدكتور ابراهيم عبده افتتاحية العدد ٦٢٣ غرة ربيع آخر ١٢٥٨ هـ التى ظهرت بعنوان « تمهيد » وتناولت تحليل نظم الحكم المختلفة وبحثت فى سياسة الدول فقسمتها الى سياسة خارجية وسياسة داخلية : « وهذا مايسمى بالبوليتيكية والمتكلم فى شأن ذلك يقال له بولوتيقي . فما كان من الدول والممل يقال له بولوتيقة خارجية . وما كان من

دولة واحدة مما يتعلق بانتظامها وتديرها يقال له بوليتيكة داخلية . والغالب ان الغازات والوقائع هي التي تتكلم عن كل من البولوتيقة الداخلية والخارجية . وبهذا نبه رفاعة الطهطاوى الناس لأول مرة بأن رسالة الصحافة ليست مجرد سرد أخبار ولكن مناقشة السياسة داخلية كانت أو خارجية ، ودعا الناس في مقاله الى الاهتمام بمتابعة الصحف للتعرف على أحوال البلاد أسسوة بما يفعله الاوروبيون . ثم ناقش رفاعة الطهطاوى نظم الحكم فقال انها « منقسمة الى أربع أقسام : ديمقراطية وارستقراطية ومونرخية ومختلطة أى مركبة » والمقال يشتمل على تفنيد لما يقوله الاجانب من استبداد ملوك الشرق وأمرائه وحكامه وفيه يقول الطهطاوى : « ظن من لامعرفة له أن مايفعله حكام الاسلام لا وجه له فى الشرع . وقل أن يقدم ملك اسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله » ولعله كان يرد بهذا على آراء مونتسكيو فى « روح القوانين »

وخطورة هذا الكلام ليست نابعة من جدته فى قاموس الفكر السياسى المصرى ، فدور رفاعة الطهطاوى فى التنوير السياسى ومناقشة نظم الحكم معروف منذ أن كتب « تخلص الابريز » فى ١٨٣٠ . وانما خطورته الحقيقية نابعة من انتقاله من مجال الكتاب المحدود التوزيع الذى يطلع عليه المثقفون الى الصحيفة التى توزع بالآلاف ويتداولها الناس فى كل مكان وبها يتكون مايسمى بالرأى العام ورغم أن ظاهر مقال الطهطاوى ينطوى على دفاع عن ملوك الشرق وأمرائه ، الا أن مجرد طرحه قضية استبداد الحكم على هذا المستوى الجماهيرى كان بمثابة لغم بثه تحت نظام الحكم القائم يومئذ فى مصر ثم

ان رفاعة الطهطاوى حين لم ينف الاستبداد تماما عن ملوك الشرق وحكامه بعبارة « وقل ان يقدم ملك اسلامى على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله » انما كان يوحى لقرائه ان هذا الاستبداد ممكن الوقوع وربما واقع فعلا

ومما يدل على احساس الحاكم بخطورة الوقائع المصرية فى تكوين الراى العام فى مصر انه سرعان ما اتخذت سلسلة من الاجراءات الرجعية فى تنظيم الجريدة ، فعادت اللغة التركية بعد ١٢٥٨ هـ كما كانت الى المكان الايمن من الجريدة واللغة العربية الى المكان الايسر ، دلالة على ان التركية هى اللغة الرسمية والعربية هى اللغة الثانوية ، واختفى منها الادب شعرا كان او نثرا وامر الوالى بعدم نشر « شىء يختص بالسياسة بل يجب انحصارها فى اخبار ما يحفر من الترع وما ينشأ من الجسور والقناطر وفى انباء العزل والنصب وكذلك انباء السفن التى من الخارج » كذلك حدد عباس الاول مجال توزيع الوقائع المصرية فحصرها فى « الحائزين على رتبة فريق ورتبة ميرميران ورتبة ميرلوا ورتبة ميرالاي فقط » وبهذا حرم من قراءتها العلماء والطلاب واعيان المصريين وأوساط الموظفين بعد ان تبين للوالى عباس الاول ان الجريدة ترسل « لجماعة أمية وسفلة مثل حسن أغا وكيل الخراج وفيض الله أغا الطاهى وموسى اليهودى الألاتى »

وفى خطاب عباس الاول الى مجلس الاحكام يقول :

« فلما رايت ذلك خجلت من نفسى ورايت ان ارسل الجريدة الى امثال فيض الله اغا وحسن اغا من الامية والجهلة لا يعرفون معنى الجريدة لاسيما موسى اليهودى

الآلاتى . فقد عدت ارسال الجريدة لهم ذلا زائدا »

والمعنى الواضح من هذا ان عباس الاول وجد ان مجرد اعتراف الدولة بصغار الموظفين والطبقات الشعبية امتهانا لتمام الحاكم ، ولكن وراء هذا الموقف الخوف من شيوع الوعي السياسى العام بين الطبقات الشعبية

وبعد اضطراب شديد تمت محنة الوقائع المصرية بل ومطبعة بولاق نفسها فى اواخر عهد سعيد . وقد تعطلت المطبعة تماما عن العمل من يوليو ١٨٦١ الى اغسطس ١٨٦٢ ثم دبت فيها الحياة من جديد فى حدود طبع مايلزم الحكومة من كتب ودفاتر بأمر الوالى سعيد . بل ان سعيد اهدى مطبعة بولاق بكل ما فيها هبة لأحد موظفيه وهو عبد الرحمن بك رشدى مدير الواپورات الميرية فى البحر الاحمر ، وكتب الى المالية أن تحرر له حجة نقل الملكية « التى تلزم بامتلاكه العقار ليكون ذلك سببا لاتساع معاشه كما اقتضت ارادتنا » كذلك تعطلت الوقائع المصرية فترة فى اواخر عهد سعيد ، ولكن عبد الرحمن بك رشدى استمر فى اصدارها حين آلت اليه مطبعة بولاق « فى هيئة غير رسمية » باذن من الخديوى اسماعيل الذى تولى فى مستهل ١٨٦٣

وظل عبد الرحمن رشدى يصدرها بانتظام «لحسابه» كما جاء فى منشور الحكومة من فبراير ١٨٦٣ الى نوفمبر ١٨٦٥ ، وكانت قاصرة على نشر الاخبار الرسمية . ثم التفت اليها الخديوى اسماعيل فأمر فى ٢٢ نوفمبر ١٨٦٥ بإعادة تنظيمها لتصدر كما كانت جريدة رسمية وعين أحمد خيرى بك مشرفا عليها والشيخ أحمد عبد الرحيم محررا عربيا لها ومعه نفر من المساعدين وتوسع فى الاتفاق عليها

وفي ٢٨ أغسطس ١٨٦٨ فصل قلم الوقائع المصرية عن ديوان المدارس فاستقلت إدارتها ، وفي عهدها الجديد عادت الوقائع المصرية مع اهتمامها بأخبار الدولة الرسمية الى نشر الشعر والنثر وغرائب الاخبار والريبورتاجات كحوادث الانتحار بسبب الحب ونشر المواد الثقافية المترجمة ، وتوسعت بأمر شريف باشا في نشر الاخبار الخارجية فقد وجهها أن « تنقل الحوادث الخارجية من الجرنالات الاوربانية المعتبرة ومن التلغرافات الواردة من أوروبا » الخ

وكان من أهم مهام الوقائع المصرية أيام الخديو اسماعيل التصدي للرد على جريدة « ايجبت » التي كانت تصدر في الاسكندرية والرد على صحف أوروبا التي تهاجم سياسة اسماعيل وتصرفاته . كذلك اهتمت بنشر أخبار سباق الخيل وبدأت في نشر الاعلانات التجارية مقابل اجور

فلما اسندت رئاسة تحرير الوقائع المصرية الى الشيخ محمد عبده في ٩ أكتوبر ١٨٨٠ اقترن هذا بتحول خطير في خطتها وفي تنظيمها فأخذت تصدر يوميا ما خلا يوم الجمعة ، بعد أن كانت تصدر مرتين في الاسبوع واستقلت بمطبعتها الخاصة وتحولت الى صحيفة رأى . ولسنا هنا بسبيل كتابة تاريخ الوقائع المصرية أو بسبيل كتابة تاريخ الصحافة المصرية فنحن قد بلغنا في هذه المرحلة عهد اسماعيل ، مرحلة تعددت فيها الصحف المصرية الصادرة بلغات متعددة بتشجيع من اسماعيل وبتطور البلاد حتى بلغت نحو أربعين صحيفة ومنذ ذلك العهد أصبحت الصحافة ركنا ركينا في حياة البلاد العامة ، وانما الذي يهمنا هو ميلاد الصحافة المصرية . كما تهمننا

ميلاد المطبعة المصرية نتيجة لاتصالنا الثقافي والسياسي بأوروبا . وقد لوحظ أن الفترة التي ضمرت فيها الوقائع المصرية والمطبعة معا هي فترة عزلة مصر عن أوروبا بعد نكسة معاهدة لندن في ١٨٤٠ أى منذ أواخر حكم محمد على وطوال حكم ابراهيم وعباس الاول وسعيد ، حتى عادت للانتعاش في عهد اسماعيل المعروف بتعميق الروابط بين مصر وأوروبا .

فاذا عدنا الى عصر محمد على وجدنا أن هذا العصر عرف صحيفة ثالثة الى جانب جرنال الخديوى والوقائع المصرية ، وهى صحيفة « المونيتور اجيبسيان » الفرنسية التى كانت تصدر فى الاسكندرية فيما يبدو عن ناد أدبي انشأه بعض الاجانب المثقفين من سكان الاسكندرية فى عام ١٨٣٢ . وقد ذكر جون بورنج فى تقرير له الى بالمرستون وزير خارجية انجلترا ان « المونيتور اجيبسيان » ظلت تصدر اسبوعيا من أغسطس ١٨٣٣ الى مارس ١٨٣٤ ثم توقفت عن الصدور ، وأن محمد على كان يعينها على الظهور وانها لم تكن عظيمة الانتشار . كذلك نستنتج من أقوال الرحالة سنجون أنها كانت تصدر عن ذلك النادى الادبي الذى انشأه اجانب اسكندرية وأن محمد على كان وراءها لتكون لسان حاله

ويبدو ان هذه الصحيفة كانت تطبع فى مطبعة رأس التين ، وهى المطبعة الوحيدة التى كانت فى الاسكندرية يومئذ . ومحمد على لم يؤسس المونيتور اجيبسيان وانما كان يعينها لتدافع عنه وعن سياسته ازاء حملات « المونيتور اوتومان » العثمانية التى كانت تشن عليه حربا شعواء بسبب خلافه مع الباب العالي . وقد اختفت هذه الصحيفة أربعين سنة حتى أعادها اسماعيل

الى الحياة في ١٨٧٤ ، فظهرت المونيتور اجيبسيان من جديد لتدافع عن الخديو وسياسته وتنشر قوانينه ولوائحه حتى اتخذت صورة جريدة شبه رسمية تقابل الوقائع المصرية ثم أصبحت بعد الاحتلال البريطاني جريدة رسمية بالمعنى الكامل ابتداء من ١٨٨٣ وتغير اسمها في ١٨٨٤ فأصبح «جورنال أوفيسييل» «أى الجريدة الرسمية» وقد تطورت الوقائع المصرية والجورنال أوفيسييل معا على الايام بعد استقرار الصحافة المصرية واقتصرتا على مهمتهما الرسمية ، وهى نشر قوانين البلاد ، وانتهى دورهما في خدمة الفكر والادب والسياسة والنهضة الاجتماعية

فهرس

صفحة

الباب الاول : عبد الرحمن الجبرتي

- ١ - عبد الرحمن الجبرتي ٨
- ٢ - تحرير المرأة ١٨٠٠ ٢٢
- ٣ - الجبرتي وحكم اتقانون ٥٥
- ٤ - الجبرتي ونظام الحكم ٨١

الباب الثاني : رفاعة الطهطاوي

- ١ - رفاعة الطهطاوي ٩٠
- ٢ - تحرير المرأة ١٨٣٠ ١١٢
- ٣ - أبو الديمقراطية المصرية ١٢٢
- ٤ - من الليبرالية الى الراديكالية ١٤٧

الباب الثالث : احمد فارس الشدياق

- ١ - أحمد فارس الشدياق ٢٠٤
- ٢ - الثورة على نظام الكهنوت ونظام الأسرة ٢١٣
- ٣ - الاشتراكية الدينية ٢٣٥

الباب الرابع : المطبعة الاولى والجريدة الاولى

- المطبعة الاولى والجريدة الاولى ٢٨٦

كتب هلال صدرت منذ سنة ١٩٦٧

- المسيح عيسى ابن مريم : عبد الحميد جودة السحار
الظرفاء : محمود السعدنى
العلم للمجتمع : د . مصطفى عبد العزيز
ابليس : عباس محمود العقاد
صور وظلال من حياة
شسوقي وحافظ : طاهر الطناحى
الشرق والاسلام
فى أدب جوته : عبد الرحمن صدقى
شخصية مصر : د . جمال حمدان
الادب الثورى عبر التاريخ : محمد مفيد الشوباشى
ممنوع الهمس : كامل زهيرى
دراسات النظم والمذاهب : د . لويس عوض
اسرائيليات وما بعد العدوان : احمد بهاء الدين
محمد رسول الحرية : عبد الرحمن الشرقاوى
حياة المسيح : عباس محمود العقاد
السعلوكى فى بلاد افريكى : محمود السعدنى
جيفسارا : جورج عزيز

استراتيجية الاستعمار والتحرير	: د . جمال حمدان
الاشتراكية والادب	: د . لويس عوض
الله	: عباس محمود العقاد
سلامة موسى المفكر والانسان	: محمود الشرقاوى
اصوات وألحان عربية	: كمال النجمى
المرض والشفاء من الفراغنة الى الآن	: د . مرید ينى
بصراحة غير مطلقة	: د . يوسف ادريس
الكوميديا المرتجلة في المسرح المصرى	: د . على الراعى
مطلع النور	: عباس محمود العقاد
ابن الرومى	: عباس محمود العقاد
تاريخ الفكر المصرى الحديث (١)	: د . لويس عوض
القاهرة	: ديزموند ستيوارت

وكلاء اشتراكات مجلات دار الفنون

**THE ARABIC PUBLICATIONS
DISTRIBUTION BUREAU
7, Bishopsthorpe Road
London S.E. 26
ENGLAND.**

انجلترا :

**M. Miguel Maccul Cury.
B. 25 de Marac, 994
Caixa Postal 7406,
Sao Paulo. BRASIL.**

البرازيل :



هذا الكتاب

هو الجزء الثاني من « تاريخ الفكر المصري الحديث » للاستاذ الدكتور لويس عوض ، وقد صدر الجزء الاول منه منذ شهرين في عدد فبراير من « كتاب الهلال » . ويتناول الجزء الثاني تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي في مصر من الحملة الفرنسية الى عهد اسماعيل ..

وفي هذا الجزء يتناول الاستاذ الدكتور لويس عوض اعظم ثلاثة من قادة المثقفين في ذلك العصر ، وهم عبد الرحمن الجبرتي ورفاعة الطهطاوي واحمد فارس الشدياق . ويجب على الاسئلة التالية : ماذا كان موقف الجبرتي من الحضارة الاوروبية التي حملها بونايرت الى مصر في ١٧٩٨ ثم استوردها محمد علي من بعده ؟ وكيف وقف الجبرتي مبهورا امام التقدم العلمي والتكنولوجي وامام النظام القضائي الفرنسي من ناحية ، ووقف من ناحية اخرى محتجا امام ثورة العريم واول حركة عملية لتحرير المرأة المصرية ؟ ثم كيف اهتز رفاعة الطهطاوي من اعماقه للحضارة الاوروبية ايام اقامته في باريس من ١٨٢٦ الى ثورة ١٨٣٠ ، وكيف عاد داعية خطيرا للحرية السياسية والاجتماعية ولكافة ما اصطلح المفكرون على تسميته بالديمقراطية الليبرالية ؟ ثم كيف نما فكره مع الايام من فكرة الحرية السياسية بمعناها المثالي المجرد الى العدالة الاقتصادية للفلاحين والعمال ، ومن الليبرالية الى الراديكالية ؟ واخيرا كيف ثار فارس اودعا للاشتراكية الدينية ..

ان « تاريخ الفكر المصري الحديث » يصور مولد الدوا خاصة وفي العالم العربي بوجه عام : هو يصور نشأة الفكرة الديمقراطية ونشأة الفكرة الاشتراكية ، لا سياسية واجتماعية فحسب ولكن من حيث هي مدارس تاججت أولا في ضمائر المثقفين ، ثم اندلح لهيبها فادفا وانار عقولها ، واصبح الضمان الوحيد الذي تملكه بأنه لا الوسطى او الى عزلتنا العقيمة الحزينة عن بقية ارجاء الم تقلبت بنا صروف الدهر ..

١٥ قرشا

Bibliotheca Alexandrina



0355208

